فلسفة الحضارة

منتدى مكتبة الإسكندرية www.alexandra.ahlamontada.com

ألبرت أشفيتسر

فلسفة الحضارة

ترجمة
الدكتور عبد الرحمن بدوي

مراجعة
الدكتور زكي نجيب محمود

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة لكتاب * :

Albert Schweitzer : Kulturphilosophie. Erster und zweiter Teil. Olaus Petri Vorlesungen an der Universität Upsala. Verlag C. H. Beck, München, 1960.

وروجع على الترجمة الانجليزية التي صدرت بعنوان :

The Philosophy of Civilization

By

Albert Schweitzer

* كل التعليقات التى بين هذين القوسين المربعين [ ] من وضع المترجم .

مقدمة المؤلف

« انحلال الحضارة واعادة بنائها » — هذا هو عنوان القسم الأول من تاريخ كامل لفلسفة الحضارة عنيت به منذ سنة ١٩٠٠ .

والقسم الثانى — بعنوان « الحضارة والأخلاق » — سيظهر عما قليل . أما القسم الثالث فيدعى « النظرة العالمية فى تمجيد الحياة » . والرابع سيعنى بالدولة المتحضرة .

والقسم الذى شغلنى منذ سنة ١٩٠٠ قد نضج نهائيا فى سكون الغابة داخل أفريقية الاستوائية . فهناك خلال السنوات من سنة ١٩١٤ الى سنة ١٩١٧ نمت خطوط هذه الفلسفة فى الحضارة وتحددت نهائيا .

والقسم الأول — « انحلال الحضارة واعادة بنائها » — هو بمثابة مدخل الى فلسفة الحضارة ، يحدد مشكلة الحضارة .

فلما بحثت فى ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لى فى ختام المطاف أن الحضارة فى جوهرها أخلاقية . وأنا أعلم أن تقرير الأمر على هذا النحو ، أعنى القول بأن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية ، سيثير الدهشة بل والاشمئزاز فى نفوس أبناء هذا العصر ، الذين اعتادوا التعلق بالاعتبارات التاريخية والمادية والجمالية . ويخيل الى مع ذلك أن بى من النزعات الفنية والتاريخية مايمكننى من تقدير العناصر التاريخية والجمالية فى الحضارة ، وانى بوصفى طبيبا وجراحا عندى من الروح العصرية ما يجعلنى قادرا على تقدير روعة مابلغه هذا العصر من تقدم فى النواحى الصناعية والمادية .

لكن برغم هذا كله ، فانى على يقين من أن العناصر الجمالية والتاريخية

والاتساع الرائع فى معارفنا المادية وقوانا ، كل هذا لا يكون جوهر الحضارة ، وانما يتوقف هذا الجوهر على الاستعدادات العقلية عند الأفراد والأمم القاطنة فى العالم . وما عدا هذا فليس الا ظروفا مصاحبة للحضارة ، لا شأن لها بجوهرها .

ان الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية الا اذا استندت الحضارة فى بقائها ونمائها الى استعداد نفسى يكون أخلاقيا حقا . ذلك أن الانسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية انسانية الا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة. وتحت تأثير المعتقدات الأخلاقية وحدها تكونت مختلف العلاقات فى المجتمع البشرى على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثالية. واذا أعوز الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة ، حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة ، أيا كانت قوة طبيعتها ، تعمل عملها فى اتجاهات أخرى .

وهذه النظرة الأخلاقية الى الحضارة ، وان جعلتنى كأنى غريب وسط الحياة العقلية فى هذا العصر ، فانى أعلنها بوضوح ودون تردد ، كيما أثير فى نفوس أبناء هذا العصر التفكير فى حقيقة الحضارة . ولن نفلح فى اعادة بناء حضارتنا على أساس ثابت وطيد الا اذا تخلصنا نهائيا من الفكرة السطحية عن الحضارة — هذه الفكرة التى تتشبث بها وتملك علينا أنفسنا — ثم نأخذ من جديد بالنظرة الأخلاقية التى سادت فى القرن الثامن عشر .

والأمر الثانى الذى أود أن يتداوله الناس هو أمر العلاقة بين الحضارة وبين نظريتنا فى الكون ، وهى علاقة لا يعيرها أحد التفاتا فى الوقت الحاضر . فان العصر الذى نعيش فيه يعوزه ادراك أهمية الظفر بنظرية فى الكون . فان الاعتقاد العام فى هذه الأيام ، سواء لدى المتعلمين وغير

المتعلمين ، هو أن الانسانية ستتقدم على نحو مَرْضِيٍّ تماما دون حاجة الى آية نظرية فى الكون على الاطلاق .

والواقع أن كل تقدم انسانى يتوقف على التقدم فى نظريته فى الكون ، وعلى العكس نجد أن كل انحلال سببه انحلال مماثل فى نظريته فى الكون. وافتقارنا الى حضارة حقيقية مرجعه الى افتقارنا الى نظرية فى الكون .

وحينما يتهيأ لنا الوصول الى نظرية قوية ثمينة فى الكون ، نجد فيها اعتقادا قويا ثمينا ، هنالك فقط يكون فى وسعنا ايجاد حضارة جديدة . وهذه الحقيقة التى قد تبدو مجردة ظاهرة المفارقة هى التى أومن بها وأناضل عنها وأرى نفسى بطلها .

ان الحضارة ، بكل بساطة ، معناها بذل المجهود ، بوصفنا كائنات انسانية ، من أجل تكميل النوع الانسانى وتحقيق التقدم ، من أى نوع كان ، فى أحوال الانسانية وأحوال العالم الواقعى . وهذا الموقف العقلى يتضمن استعدادا مزدوجا : فيجب أولا أن نكون متأهبين للعمل ايجابيا فى العالم والحياة ، ويجب ثانيا أن نكون أخلاقيين .

ولن نستطيع القيام بمثل هذا العمل بحيث ينتج نتائج ذوات قيمة حقيقة الا اذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنى حقيقيا . وطالما نظرنا الى وجودنا فى العالم على أنه عديم المعنى ، فلا معنى أبدا للرغبة فى احداث أى أثر فى هذا العالم . فنحن لا نعمل من أجل ذلك التقدم الروحى العام والمادى الذى نسميه الحضارة الا بالقدر الذى به تؤكد أن العالم والحياة كليهما ينطوى على نوع من المعنى ، وبعبارة أخرى الا بالقدر الذى نفكر به تفكيرا متفائلا .

ان الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزما واضحا صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم ، تبعا لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم . وفى

الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى الى مثل هذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا .

ان شيئا ذا قيمة لم يتحقق فى هذه الدنيا الا بالحماسة والتضحيـة بالنفس .

لكن لا سبيل الى اقناع الناس بحقيقة توكيد الحياة والدنيا وبالقيمة الصادقة للأخلاق — لا سبيل الى اقناعهم عن طريق الدعوة والوعظ . بل لابد أن تنشأ العقلية الايجابية الأخلاقية التى تمتاز بها هذه المعتقـدات — فى الانسان نفسه كنتيجة لصلة روحية باطنة بالعالم . فحينئذ ، وحينئذ فقط تكون معتقدات قوية واضحة راسخة ، تكيف كل أفكاره وأفعاله .

وبعبارة أخرى : ان توكيد العالم والحياة يجب أن يكون ثمرة التفكير فى العالم والحياة . ولن تتقدم الحضارة المستمرة الحقيقية الا اذا وصلت غالبية الأفراد الى هذه النتيجة فى الفكر واستمروا يعملون تحت تأثيرها . أما اذا بدأ الاستعداد العقلى — فيما يختص بتوكيد الحياة والعالم وفيما يتصل بالأخلاق — نقول اذا ما بدأ فى الذبول ، أو أصبح غامضا مظلما ، فلن نكون قادرين على العمل من أجل الحضارة الحقيقية ، بل وأكثر من هذا لن نكون قادرين حتى على تكوين فكرة صحيحـة عمـا ينبغى أن تكون عليه مثل هذه الحضارة .

وهذا هو المصير الذى انتهينا اليه . لقد فقدنا كل نظرية فى الكون . ولهذا فاننا — بدلا من أن تشيع فينا روح قوية عميقـة لتوكيد الحيـاة والعالم — نقول فاننا نسمح لأنفسنا ، سواء بوصفنا أفرادا وأمما ، أن نساق ها هنا وها هناك بنوع من التوكيد مختلط سطحى معا . وبدلا من أن نتخذ موقفا أخلاقيا محددا ، نعيش فى جو مشحون بالجمل الأخلاقية أو نعد أنفسنا شكاكا أخلاقيين .

كيف وقعنا فى هذه الحالة من الافتقار الى نظرية فى الكون ؟ السبب هو أن نظرية الكون المؤكدة للحياة والعالم الأخلاقية لم يكن لها أساس ثابت مقنع فى الفكر . ولطالما حسبنا أننا وجدنا مثل هذا الأساس . لكنها فقدت قوتها دون أن نكون على علم بذلك ، حتى اضطررنا أخيرا منذ أكثر من جيل الى الاذعان الى نقص كامل وافتقار الى أية نظرية فى الكون على الاطلاق .

وفى هذا القسم التمهيدى من كتابى أعلن حقيقتين ، وأختم بعلامة استفهام كبيرة . وهاتان الحقيقتان هما : أن طابع الحضارة أخلاقى فى أساسه ، وأن ثمة ارتباطا وثيقا بين الحضارة وبين نظريتنا فى الكون . والمسألة التى أختم بها هى : هل من الممكن أبدا ايجاد أساس ثابت حقيقى فى الفكر لنظرية فى الكون تكون فى الوقت نفسه أخلاقية ومؤكدة للعالم والحياة ؟

ان مستقبل الحضارة ليتوقف على تغلبنا على فقدان المعنى واليأس اللذين يميزان أفكار الناس ومعتقداتهم فى هذه الأيام ، وعلى بلوغ حالة من الأمل النضير والعزم الفتى . ولن يكون فى وسعنا ذلك الا اذا اكتشفت غالبية الناس لأنفسهم موقفا أخلاقيا عميقا راسخا يؤكد الدنيا والحياة ، عن طريق نظرية فى الكون مقنعة وقائمة على الفكر معا .

وبغير مثل هذه التجربة الروحية العامة لا سبيل الى المباعدة بين عالمنا وبين الانهيار الذى يغذ فى السير اليه . فمن واجبنا اذن أن نبعث فى نفوسنا التأمل النضر فى الكون والحياة .

أما فى القسم الثانى من هذا الكتاب ، وعنوانه «الحضارة والأخلاق»، فانى أصف الطريق الذى أفضى بى الى توكيد العالم والحياة وتوكيد الأخلاق .

والفكرة الأســاسية فى نظريتى فى الكون هى أن علاقتى بوجودى وبالعالم الموضوعى انما تتحدد بتمجيدى للحياة . وهذا التمجيد للحيــاة يُنظر اليه على أنه عنصر فى ارادتى للحياة ، عنصر يصبح واعيا بنفسه كلما فكرت فى حياتى وفى العالم . وفى الموقف العقلى الخاص بتمجيد الحياة ، والذى يجب أن يميز صلتى بكل أشكال الحياة ، تندرج الأخلاق وتوكيد العالم والحياة . وما يحدد صلتى بوجودى وبالوجود الذى ألقاه فى العالم ليس أى نوع من أنواع النفوذ فى الطبيعة الحقيقية للعــــالم ، بل هى بالأحرى ارادتى للحياة التى نمّت قوة التأمل فى الذات وفى العالم .

ونظرية الكون المتميزة بتمجيد الحياة هى نوع من التصوف يصــل اليه المرء بالتفكير المنطقى مع نفسه المستمر حتى ختام نتائجه . فاذا أسلم المرء زمام أمره الى هذا التصوف ، وجد لحياته معنى وكافح لتحقيق ذاته روحيا وأخلاقيا ، وعن هذا الطريق نفسه يساعد فى تقدم كل عمليــات التقدم الروحى والمادى التى يجب انجازها فى هذا العالم .

وليت شعرى كم من الناس سيقنعون أنفسهم بالسفر معى فى هــذا الطريق . لكن الأمر الذى أرجوه قبل كل شىء — وهذا هو جوهر المسألة كلها — هو أنه ينبغى لنا أن نعترف بأن افتقــارنا الكامل الآن الى أية نظرية فى الكون هو المصدر الأخير لكل الكوارث وألوان الشــقاء التى يعج بها العصر الحاضر ، ولهذا يجب أن نعمل معا من أجل ايجاد نظرية فى الكون وفى الحياة ، حتى نستطيع بذلك أن نصل الى مستوى عقلى يجعلنا متمدينين فعلا وحقا .

وانه لمن دواعى سرورى البالغ أن هيئت لى الفرصــة فى محاضرات ديل Dale التى ألقيت فى أكسفورد لابداء الآراء التى هى الأساس فى كتابى هذا عن فلسفة الحضارة .

ألبرت إشفيتسر — اشتراسبورج (الألزاس)

فبراير سنة ١٩٢٣

الجزء الأول

انحلال الحضارة وإعادة بنائها

الفصل الأول

مسئولية الفلسفة عن انهيار الحضارة

كيف خدعنا انفسنا عن الأحوال الحقيقية لحضارتنا
انهيار النظرة فى العالم التى على اســــاسها قامت مثلنا
السطحية فى التفكير الفلسفى الحديث .

نحن نعيش اليوم فى ظل انهيار الحضارة . وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب ؛ انما الحرب مجرد مظهر من مظاهره . ولقد تجمد الجو الروحى فى وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاسا له نتائج مدمرة من كل ناحية. وهذا التفاعل بين ماهو مادى وما هو روحى قد اتخذ طابعــا مضرا كل الاضرار . اننا نمخر بالسفينة فى تيار ملىء بالأمواج العاتية تحت شلال هائل ، ولابد من مجهودات جبارة لانقاذ السفينة ، سفينة مصيرنا ، من المجرى الجانبى الخطير الذى سمحنا لها بالانطلاق فيه ، ومن اعادتها الى المجرى الرئيسى ان كان ثم أمل فى ذلك أبدا .

لقد انحرفنا عن مجرى الحضارة لأننا لم نقم بالتفكير الجدى فى معنى الحضارة . أجل قد ظهر عدد من المؤلفات عن الحضارات بعنوانات متباينة منذ نهاية القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، لكنها لم تفلح فى ايضــــاح الأحوال الراهنة فى حياتنا العقلية ، وانما اقتصرت على أصول الحضارة وتاريخها ، فقدمت لنا خريطة بارزة للحضارة رسمت فيها الطــرق التى سلكها الناس أو ابتدعوها ، واقتادتنا خلال السهول والتلال التى يتألف منها مجرى التاريخ منذ عصر النهضــة حتى القــرن العشرين . وكانت

انتصارا للحاسة التاريخية عند أصحابها . والجماهير التى علمتها هـذه المؤلفات امتلأت رضا لما أن أدركوا أن حضارتهم هى نتاج عضوى لعدة قرون من نشاط القوى الروحية والاجتماعية ، لكن لم يقم أحـد بوصف مضمون حياتنا الروحية واستقصائه ، ولم يمتحن أحد قيمتها من ناحية نبل أفكارها وقدرتها على ايجاد تقدم حقيقى .

وهكذا عبرنا وصيد القـرن العشرين ونحن مخدوعون عن حقيقـة أنفسنا خداعا لم يبدده شىء . وكل ما كتب آنذاك عن حضـارتنا كان يهدف الى توكيد اعتقادنا بعلو قيمة هذه الحضارة . وكل من حاك الشك فى صدره من ذاك كان ينظر اليه باستغراب . وكثير من أولئـك الذين سلكوا طريق الخطأ توقفوا وعادوا الى الطريق اللاحب من جديد ، لأنهم كانوا يفزعون من الطريق المائل بهم الى جانب . وثمت آخرون استمروا فى الطريق اللاحب ، لكن فى صمت : لقد حملهم ذكاؤهم ونفاذ بصيرتهم على التزام العزلة .

ومن الواضح الآن لكل ذى عينين أن الحضارة بسبيل الانتحـار . وما بقى منها لم يعد فى أمان . انها لا تزال قائمة لأنها لم تتعرض للضغط المدمر الذى طغى على التبعية ، لكنها كالبقية بنيت على شفا جرف هار ، ومن المحتمل أن يجرفها أى انهيار جديد .

لكن ماهى المقدمات الى أفضت الى ضيـاع القوة من القوى الباطنة للحضارة ؟

ان عصر أصحاب الكشف والمذهب العقلى قد وضع مثلا أخلاقية ، تستند الى العقل وتتعلق بنماء الانسان الفـرد الى الرجـولة الحقة ، وبمكانته فى المجتمع ، وبالمشاكل المادية والروحية الناشئة عن المجتمـع ، وبالعلاقات القائمة بين الأمم المختلفة وما يتطلب ذلك من قيام انسـانية ينبغى لها أن تتحد فى سعيها الى الأهداف الروحية والأخلاقية العليا . وهذه

المثـــل بدأت ، فى الفلسفة وفى التفكير العام ، بالاتصال بالواقع وتغيير البيئة العامة . وفى خلال الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضيـــة حـــدث من التقدم فى الأفكار التى تقوم عليها الحضارة وفى تحقيقاتها المادية — ماجعل الناس يعتقدون أن عصر الحضارة الحقيقية قد أشرق فجره على العالم وأن التطور سيمضى قدما من غير توقف .

لكن فى حوالى منتصف القرن التاسع عشر بدأ هذا التفاهم والتعاون المتبادل بين المثل الأخلاقية والحقيقية الواقعية يتداعى ، وفى خلال العقود القليلة التالية اختفى شيئا فشيئا حتى انعدم نهائيا . لقد أفلست الحضارة دون مقاومة ودون شكوى . وتخلفت أفكارها ، وكأنها بلغت من الاعياء ماجعلها لا تستطيع السير معها . كيف حدث هذا ؟

* * *

ان العامل الحاسم فى احداث هذه النتيجة هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها .

لقـــد كانت الفلســـفة هى التى تقود الأفكار وترشـــدنا خـــلال القرن الثامن عشر والشطر الأول من القـــرن التاسع عشر . كانت تهتم بالمسائل التى تتبدى للانسانية فى كل فترة ، وتحمل فكر الانسان المتمدين على ادامة النظر فيها . وكانت الفلسفة فى ذلك العصر تتضمن فى داخلهـــا تفلسفا أوليا عن الانسان والمجتمع والجنس والانسانية والحضارة ، أنتج بطريقة طبيعية تماما نوعا من الفلسفة الشعبية الحية تهيمن على التفكير العام وتحافظ على الحماسة للحضارة .

لكن هذه النظرة الأخلاقية المتفـــائلة الى الأشياء ، والتى وضـــع أصحاب الكشف والمذهب العقلى فيها الأسس لتلك الفلسفة الشعبيـــة السليمة ، نقول ان هذه النظرة كانت عاجزة مع مضى الزمن عن مواجهـــة

النقد الذى وجهه اليها الفكر المجرد . فتوكيدها الساذج أثار الحفيظة ضدها . ولقد حاول كنت أن يزود البناء المتداعى بأسس جديدة ، وأن يكيف النظرية العقلية الى الأشياء وفقا لمقتضيات نظرية أعمق فى المعرفة ، دون أن يجرى أى تغيير فى عناصرها الروحية الأساسية . وبين جيته وشلر وغيرهما من أبطال الفكر فى ذلك العصر أن النزعة العقلية لم تكن فلسفة حقيقية بقدر ما كانت فلسفة شعبية ، فنقدوها نقدا فيه من المكر بقدر مافيه من العطف ؛ لكن لم يكن فى وسعهم أن يضعوا مكان ماحطموه شيئا جديدا يمكن أن يسند الأفكار الشائعة عن الحضارة فى ذلك العصر .

وفشته وهيجل وغيرهما من الفلاسفة وان كانوا نقدوا النزعة العقلية فانهم مجدوا مثلها الأخلاقية ، وحاولوا وضع نظرة أخلاقية متفائلة مماثلة عن طريق المناهج النظرية ، أعنى بالمناقشة المنطقية الميتافيزيقية للوجود المجرد وتنميته الى كون . لقد أفلحوا طوال ثلاثة أو أربعة عقود من السنين أن يخدعوا أنفسهم وأن يخدعوا غيرهم بهذا الوهم الذى زعموه خلاقا ملهما، وأن يفسروا الحقيقة الواقعية لتتفق مع مصالح نظريتهم فى الكون لكن العلوم الطبيعية كانت فى تلك الأثناء تنمو وتزداد قوة ، فانتقضت عليهم ، وبحماسة شعبية للحقائق الواقعية دمرت مخلوقات خيالهم الرائعة.

ومنذ ذلك الوقت والأفكار الأخلاقية التى تقوم عليها الحضارة كانت تجوس أنحاء العالم فقيرة لا مأوى لها . ولم تتقدم نظرية فى الكون لتسندها الى أساس متين ؛ فلم تظهر نظرية تستطيع أن تزعم لنفسها المتانة والمنطقية والاحكام الباطن . لقد انقضى عصر النزعة التوكيدية فى الفلسفة، ولم يعترف بعد ذلك بشىء على أنه حق الا العلم الذى يصف الحقيقة الواقعية . والنظريات الشاملة فى العالم لم تعد تبدو كنجوم ثابتة ، بل نظر إليها على أنها تقوم على فروض ، ولم تقدر أنها فى مرتبة أعلى من مرتبة المذنّبات .

ونفس السلاح الذى بطش بالنزعة التوكيدية فى المعـرفة المتصـلة بالكون قد بطش فى الوقت عينه بالصياغة التوكيدية للأفكار الروحيـة . لقد استعملت النزعة العقلية الساذجة ، والنزعة العقلية النقدية عند كنت ، والنزعة العقلية النظرية عند كبار فلاسفة القرن التاسع عشر ، كلهـا على السواء استعملت العنف مع الحقيقة الواقعية على نحوين : فهى أولا قد وضعت النظرات التى وصلت اليها بالفكر المجرد فى مقام أعلى من حقائق العلم الواقعية ؛ وهى ثانيا قد دعت الى طائفة من الأفكار الأخلاقية قصد بها أن تضع مكان العلاقات العديدة القائمـة فى الأفكار والبيئـة المادية للانسان علاقات أخرى جديدة . ولما تبين أن النوع الأول من العنف كان خطأ أصبح مما يدعو الى التساؤل : هل للنوع الثانى من المبررات ما ادعى حتى الآن . والمناهج المذهبية فى الفكر ، التى نظرت الى العالم القائم على أنه مجرد مادة لانتاج تخطيط نظرى خالص لمستقبل أفضـل ، قد حلت محلها محاولات عاطفة لفهم الأصل التاريخى للأمور القائمة ، مهدت لها فلسفة هيجل .

وبعقلية من هذا الطراز لم يكن من الممكن بعـد المزج بين المثـل الأخلاقية والحقيقة الواقعية . فقد أعوز التحرر من الأحكام السابقة الذى كان ذلك المزج يقتضيه ، فحدث ضعف فى المعتقـدات التى كانت القوة الدافعة فى الحضارة . وهكذا وضع حد لقهر العقائد الانسانية والظروف التى بدونها لا يمكن عمل الحضارة الاصلاحى أن يتقدم ، وهو قهر كان له ما يبرره ، لأنه كان مرتبطـا بذلك القهـر للواقع الذى لم يكن ثم ما يبرره . وهـذا هـو العنصر الأسيان فى التطور النفســانى لحياتنا الروحية خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

لقد اطرحت النزعة العقلية ؛ لكن ذهبت معها أيضا المعتقدات المتفائلة

المتعلقة بالمعنى الأخلاقى للكون وللانسانية ، والمجتمع والانسان ، تلك المعتقدات التى كانت وليدة تلك النزعة ، على الرغم من أن الاعتقاد ظل قوى التأثير الى حد أن أحدا لم يتنبه للكارثة التى بدأت .

* * *

ولم تدرك الفلسفة أن قوة الأفكار المتعلقة بالحضارة والتى وكل اليها أمرها قد أصبحت أمرا مشكوكا فيه . فعند نهاية أحد المؤلفات الرائعة فى تاريخ الفلسفة ، وقد ظهر عند نهاية القرن التاسع عشر ، عرّفت الفلسفة بأنها العملية « التى بها يكتمل ، خطوة فخطوة ، وبوعى أوضح وآكد ، الاعتقادُ المتعلق بقيمة الحضارة ، وان مهمة الفلسفة هى توكيد صدقها الكلى » . لكن المؤلف نسى النقطة الأساسية ، وهى أنه قد أتى حين من الدهر لم تقتصر الفلسفة فيه على اقناع نفسها بقيمة الحضارة ، بل أرسلت اعتقاداتها على أنها أفكار مفيدة قصد بها الى التأثير فى التفكير العام ، بينما حدث منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدا أن استحالت هذه المعتقدات شيئا فشيئا الى نوع من رأس المال غير المنتج .

لقد كانت الفلسفة ذات يوم عاملا فعالا فى انتاج معتقدات عامة عن الحضارة . أما الآن ، وبعد الانهيار الذى حدث فى منتصف القرن التاسع عشر ، أصبحت هذه الفلسفة نفسها مجرد ساحب لأرباح الأسهم ، مركزة كل نشاطها على ما استطاعت ادخاره بعيدا عن هذا العالم الواقعى . لقد أصبحت مجرد علم يستخلص النتائج التى وصلت اليها العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، ويستمد منها المادة اللازمة لوضع نظرية فى الكون مقبلة ، وبذلت نشاطها فى مختلف فروع المعرفة واضعة هذا الهدف نصب عينيها . وفى نفس الوقت استغرقت شيئا فشيئا فى دراسة ماضيها ، حتى أصبحت الفلسفة عمليا هى تاريخ الفلسفة . لقد غادرتها الروح المبدعة ،

وأصبحت خاوية من التفكير الحقيقى . لقد راحت تتأمل فى النتائج التى وصلت اليها العلوم الجزئية ، لكنها فقدت القدرة على التفكير الأصيل .

لقد نظرت ظهريا بحدب متواضع الى النزعة العقلية التى مزقتهـــا واطرحتها . افتخرت بأنها تجاوزت نطاق أفكار كنت Kant ، وبأن هيجل قد كشف لها عن المعنى الباطن فى التاريخ ، وبأنها تعمل اليوم فى تعاطف وتعاون مع العلوم الطبيعية . لكن بالرغم من هذا كله ، أصبحت أفقر من أشد النزعات العقلية فقرا ، لأنها تقوم بوظيفة الفلسفة مجازا لا حقيقة ، فى الخيال لا فى الواقع ، وظيفتها التى طالما مارستها بحماسة شـــديدة فيما مضى . فالنزعة العقلية ، برغم كل بساطتها ، كانت فلسفة فعالة ، أما الفلسفة فقد أصبحت الآن ، رغم نفاذ بصيرتها ، مجرد حذلقة فلسفية يقوم بها منحلون . ولئن كان لا يزال لها دورها فى المدارس والجامعـات ، فانه لم تعد لها رسالة تؤديها للعالم الكبير .

وعلى الرغم من كل اطلاعها فقد أصبحت غريبة عن العالم ، ومشاكل الحياة التى شغلت الناس والفكر كله لم يعد لها محل فى نشاطها . لقـد أصبح طريقها بعيدا عن الحياة الروحية العامة ، وكما أنها لم تتلق منبهـا ودافعا من هذه ، فانها لم تقدم شيئا . فبعد أن رفضت الاهتمام بالمشاكل الأساسية لم يعد فيها عنصر أساسى يمكن أن يصبح فلسفة للشعب .

ومن هذا العجز نشأت كراهية كل تفلسف معقول تتميز به . لقـد كانت الفلسفة الشعبية بالنسبة لها مجرد عَرْض قصد به الى العامة ، فيه تبسيط ، وبالتالى فى مركز وضيع ، عرض للنتائج التى وصلت اليها العلوم الجزئية فاستخلصتها ومزجت بينها فى نظرية عن الكون مستقبلة . لقـد كانت على غير وعى بكثير من الأشياء ، أعنى على غير وعى بأن تمت فلسفة شعبية تنشأ عن هذا العرض ، وأنه من واجب الفلسفة أن تعنى بالمسائل

الباطنة الأصيلة التى يفكر فيها الأفراد والجماعات ، أو يجب عليها أن تفكر فيها ، وأن تطبق عليها مناهج أشمل وأعمق ، ثم تعيدها الى الاستعمال العام ؛ وأخيرا فان قيمة أية فلسفة هى فى النهاية أن تقاس بقدرتها ، أو عجزها ، عن أن تتحول بنفسها الى فلسفة حية للشعب .

كل ماهو عميق هو أيضا بسيط ، ويمكن انتاجه على هذا النحو اذا احتفظ بعلاقته بكل الحقيقة . انه حينئذ أمر مجرد يضمن لنفسه حيـاة متعددة الجوانب كلما اتصل بالوقائع .

وما كان هناك من تفكير مستطلع عند عامة الناس قد اضطر اذن الى الذبول ، لأن هذه الفلسفة رفضت الاعتراف به أو مساعدته . لقد وجد فى مواجهته هوة عميقة لم يستطع عبورها .

وكانت لدى الفلسفة وفرة من العملة الذهبية المسكوكة فى الماضى ؛ وتلك هى الفروض المتعلقة بنظرية فى الكون تنمى فيما بعـد التى ملأت خزائن الفلسفة بما يشبه الذهب غير المسبوك ؛ لكن لم يكن لديها غذاء لتسكين غائلة الجوع الروحى فى العصر الحاضر . لقد خدعت بثرواتها ، فأهملت غرس الأرض بمحاصيل مفيدة ،.فأسلمت العصر لمصيره ، متجاهلة ماهو فيه من جوع .

ولم يكن ذنب الفلسفة أن الفكر المجرد لم يفلح أبدا فى بنـاء نظرية فى الكون ذات طابع متفائل أخلاقى ، على أساسها تقوم المثل التى تنشىء الحضارة — فتلك واقعة اتضحت لما أن تطور الفكر . انما أذنبت الفلسفة فى حق هذا العصر بعدم اعترافها بهذه الواقعة ، واصرارها على أوهامها ، وكأن فى ذلك مايعين فعلا على تقدم الحضارة .

ان المهمة الكبرى للفلسفة هى أن تكون دليلا للعقل العام وحارسا ، وكان من واجبها فى ظروف هذا العصر أن تعترف للدنيا بأن المثل الأخلاقية

لم تعد تسندها أية نظرية عامة فى الكون ، بل هى متروكة لأنفسها ، وعليها أن تشق طريقها فى العالم بقوتها الذاتية . لقد كان ينبغى عليها أن تبين لنا أن نكافح من أجل المثل التى تقوم عليها حضارتنا . وكان ينبغى عليها أن تحاول أن تجعل لهذه المثل وجودا مستقلا بفضل قيمتها الباطنة وحقيقتها الذاتية ، وبالتالى تحفظ لها حياتها ونشاطها دون أية مساعدة خارجية تأتيها من نظرية فى الكون مناظرة . لقد كان ينبغى عليها ألا تألو جهدا فى توجيه اهتمام المثقفين وغير المثقفين معا الى مشكلة مثل الحضارة.

لكن الفلسفة تفلسفت فى كل شيء الا فى الحضارة . مضت قدما لاقامة نظرية فى الكون ، وكأنها بهذه النظرية تستطيع أن تعيد بناء كل شيء ، ولم تدرك أن هذه النظرية ، حتى لو كانت كاملة ، ستبنى خارج التاريخ والعلم وتبعا لهذا ستكون غير متفائلة وغير أخلاقية ، وستظل أبدا « نظرية عاجزة فى الكون » لن تقوى على بعث القوى الضرورية لوضع وتمكين مثل الحضارة .

ان الفلسفة لم تتفلسف فى الحضارة الا قليلا حتى انها لم تلحظ أنها هى والعصر الذى تعيش فيه يفقدانها شيئا فشيئا. ان الحارس الذى كان عليه أن يظل ساهرا يقظا فى ساعة الخطر كان هو نفسه نائما ، وكانت نتيجة هذا أننا لم نناضل أبدا من أجل حضارتنا .

الفصل الثانى

عوائق الحضارة فى حياتنا الروحية والاقتصادية

الانسان الحديث فى وضع غير متحرر فيه اقتصاديا ؛ انه مرهق بالعمل غير قادر على الخلو الى نفسه ــ الانسان الحديث فى حالة تخلف وتعوزه الانسانية •
الانسان اليوم ينقصه الاستقلال الروحى •

ورغم أن افلاس الفكر كان كما رأينا العــامل الحاسم فى انهيــــار حضارتنا ، فان ثمة عوامل أخرى تتضافر مع هذا العامل الحاسم كى تعوق التقدم فى هذا السبيل ، نجدها فى ميدان النشاط الروحى كما نجدها فى ميدان النشاط الاقتصادى ، وتتوقف قبل كل شىء على تبادل الفعل بين كليهما ، وهو تفاعل لا يدعو الى الرضا ويزداد كل يوم سوءا .

ان قدرة الانسان الحديث على التقدم فى الحضــارة تتناقص ، لأن الظروف التى يجد نفسه فيها تؤذيه نفسيا وتعوق شخصيته عن النمو .

وتطور الحضارة انما يقوم به عامةً أفراد من الناس يفكرون فى المثل التى تهدف الى تقدم المجموع ، ويكيفونها مع وقائع الحيــاة على نحو يجعلها قادرة على التأثير الأقوى فى ظروف العصر . ولهذا فان مقــدرة الانسان على أن يكون رائدا للتقدم ، أعنى أن يفهم ماهية الحضارة وأن يعمل لها ، تتوقف على كونه مفكرا وعلى كونه حرا . اذ ينبغى أن يكون مفكرا ليكون قادرا على فهم مثله وتصويرها . وينبغى أن يكون حــرا

ليكون فى وضع يتهيأ له منه أن يدفع بمثله فى الحياة العامة . وكلما ازداد نشاطه فى الكفاح من أجل الوجود ، ازداد عنده الدافع الى اصلاح أحواله طلبا لنصيبه من مثل الفكر . وحينئذ تختلط مثل المصلحة الذاتية مع مثل الحضارة وتفسدها .

والحرية المادية ترتبط بالحرية الروحية ارتباطا وثيقا . فالحضارة تفترض أناسا أحرارا ، لأن بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة وتصنع .

لكن من المحزن أن الحرية والقدرة على التفكير كلتيهما تضاءل اليوم عند الناس .

ولو كان المجتمع قد تطور بحيث تنعم دائرة — فى اتساع مستمر — من السكان بمستوى متواضع ولكنه مأمون من الرفاهية لكانت الحضارة قد انتفعت أكثر بالمكاسب المادية التى امتدحت بها . فهذه المكاسب تجعل الانسانية ككل أقل اعتمادا على الطبيعة ، لكنها فى الوقت نفسه تقلل عدد النفوس الحرة المستقلة . فالصانع الذى كان سيد نفسه أصبح بقهر الآلات مجرد أداة فى المصنع . ذلك أنه فى عالم الأعمال المعقد اليوم لا بقاء لغير المشاريع ذوات رءوس الأموال الضخمة ، ومكان التاجر المستقل الصغير صار يشغله المستخدم شيئا فشيئا . بل ان الطبقات التى لا تزال تحرز ملكية كبيرة أو صغيرة أو تزاول نشاطا يتفاوت فى استقلاله — وقد جرت أكثر فأكثر الى الكفاح فى سبيل الوجود ، نظرا الى عدم الاستقرار والضمان فى الظروف الحالية تحت النظام الاقتصادى الحالى .

وفقدان الحرية الناتج عن هذا قد ازداد سوءا لأن نظام المصانع يخلق باستمرار تجمعات للسكان متزايدة باستمرار ، تصبح بالضرورة منفصلة عن الأرض التى تغذيها ، والبيوت التى تسكنها ، وعن الطبيعة . ومن هنا تقع الأضرار النفسية الخطيرة . وفى القول الظاهر الغرابة بأن الحياة غير

السوية تبدأ بفقدان الانسان لحقله ومسكنه — نصيب كبير من الصحة .

صحيح أن الحضارة تتقدم الى حد ما عن طريق المثل المتعلقة بالمصالح الخاصة التى تقول بها مجموعات من النـاس تتحد وتتعـاون دفاعا عن مصالحها المهددة ، وذلك بالسعى للحصول على تحسن فى أحوالهم المادية وبالتالى فى أحوالهم الروحية . لكن هذه المثل خطر على فكرة الحضارة كحضارة ، لأن الشكل الذى تتخذه لا يتحدد ، أو يتحدد تحديدا ناقصا جدا ، بالمصالح العامة الكلية للجماعة . والنظر فى الحضارة بوصفها حضارة يعوقه التنافس بين مختلف المثل ذوات النزعات الشخصية الخاصـة التى تذهب باسمها .

والى الافتقار الى الحرية يجب أن نضيف شر الارهاق . ان كثيرا من الأفراد عاشوا طوال جيلين أو ثلاثة عيشة الفعـلة ، لا عيشـة الكائنات الانسانية . وكل ما يمكن قوله عموما عن الأهمية المعنوية والروحية للعمل لا مدلول له بالنسبة الى ما عليهم أن يؤدوه من أفعال . لقـد أصبحت القاعدة اليوم فى كل دائرة من دوائر المجتمع هى القيـام بقدر مفرط من العمل ، والنتيجة لهـذا هى أن العنصر الروحى فى العامل لا يمكن أن يترعرع . وهذا الارهاق يؤذيه حتى فى طفولته ، بطريق غير مباشر ، لأن أبويه لا يستطيعان أن يخصّصا وقتا وجهـدا لتنشئته كما يجب ، بسبب انشغالهم بالعمل الذى لا يرحم . وهكذا يفتقر نموه الى عنصر لا يمكن أبدا تلافيه ، فيشعر من بعد فى مجرى حياته ، حينما يصبح هو نفسه عبدا لساعات العمل المرهقة ، يشعر بالحاجة المتزايدة الى مرفهات خارجيـة . وامضاء الوقت الخالى لديه فى تثقيف نفسه أو فى تبادل الآراء الجدية مع اخوانه أو بصحبة كتاب — هذا كله يحتاج الى توفر عقلى وضبط نفسى لا سبيل له اليهما . ولا معدى له جسميا عن الفـراغ التـام والنسـيان

والانصراف عن نشاطه المعتاد ، انه لا يود أن يفكر ، ولا يبحث عمّا يصلح نفسه ، بل يبحث عن تسلية ، تسلية من ذلك النـوع الذى لا يتطلب من قواه الروحية الا أقل مجهود .

وعقلية هذا الجمع من الناس ، المتراخين روحيا ، العاجزين عن حشد أنفسهم وخواطرهم ، لها أثرها فى كل تلك المنشآت التى كان ينبغى أن تخدم قضية الثقافة ، وبالتالى قضية الحضارة . فالمسرح فى مركز ثانوى بالنسبة الى ملاعب اللهو أو مناظر السينما ، والكتاب المفيد فى مركز ثانوى بالنسبة الى الكتاب المسلى . وعدد وافر من الصحف والمجـلات يكيف نفسه بحيث يقدم مواده على النحو الذى يستسيغه القـارىء بسـهولة ويسر . وان مقارنة بين الصحف اليومية العادية اليوم وبين تلك التى كانت تظهر منذ خمسين أو ستين سنة لتدل على ما اضطرت اليه هذه النشرات من تغيير لمناهجها من هذه الناحية .

فاذا مادخلت السطحية فى المنشآت التى كان ينبغى لهـا أن تنهض بعبء الحياة الروحية ، فان هذه المنشآت بدورها تؤثر فى المجتمع الذى أوصلته الى هذه الحالة ، وتفرض على الجميع تلك الحـال من الفراغ العقلى .

والدليـل على أن هذا الافتقار الى القوة المفكرة قد أصبح طبيعـة ثانية فى الناس الآن نجده فى نوع التجمع الذى يحدثه . فانه اذا اجتمـع شخصان للمناقشة ، يحرص كل منهما على أن يرى أن حديثهما لا يتجاوز نطاق العموميات أو لا يتحول الى تبادل فعلى للأفكار . فليس عند أحد ما يعرضه ، وكل انسان يتسلط عليه نوع من الخوف حتى لا يطلب منـه شىء أصيل مبتكر .

والروح الناشئة فى مثل هذا المجتمع المؤلف من عقول لا تركيز لهـا

تنتشر بيننا كقوة متزايدة أبدا ، وتفضى الى تصور وضيع لما يجب أن يكون عليه الانسان . ففى أنفسنا ، وفى غيرنا ، لا ننظر الا الى القدرة على العمل المنتج ، ونقنط ونكف عن تطلب مثل أعلى .

واذا تأملنا هذا الافتقار الى الحرية والى التركيز العقلى ، نرى أن ظروف الحياة بالنسبة الى سكان مدننا الكبرى ظروف غير مواتية أبدا . وبالطبع هؤلاء السكان فى خطر شديد من ناحية الحياة الروحية . ومن المشكوك فيه أن المدن الكبرى كانت مراكز اشعاع للحضارة بمعنى أنه نشأ فيها مثال الانسان النامى حقا بوصفه شخصية روحية ؛ وعلى كل حال فان وضع الأمور اليوم هو أن الحضارة الحقيقية تحتاج الى انقاذها من الروح المتولدة عنها وعن سكانها .

* * *

والى جانب العائق الناشىء عن افتقار الانسان الحديث الى الحرية والى قوة التركيز العقلى ، هناك عائق آخر ناشىء عن نقص نموه وتطوره.

فالزيادة الهائلة فى المعرفة وفى القوة الانسانية ، امتدادا وعمقا على السواء ، لابد أن تؤدى الى أن تقتصر ألوان النشاط الفردى على فروع محددة محصورة . لقد نظم العمل الانسانى ونسق بحيث يعين التخصص الأفراد على تقديم أعلى ما يستطيعون تقديمه وأبلغه أثرا . والنتائج التى حصلت مدهشة ، لكن المعنى الروحى للعمل بالنسبة الى العامل ضئيل . لا دعوة موجهة الى الانسان بوصفه كلا ، بل الدعوة موجهة الى بعض ملكاته فحسب ، ولهذا أثره فى طبيعته الكلية . والملكات التى تكوّن الشخصية وتستلزمها الواجبات المختلفة الشاملة تنبذها الواجبات الأقل شمولا وهى من وجهة النظر هذه أقل روحية . فالصانع اليوم لا يفهم مهنته ككل ، على نفس النحو الذى كان سلفه يفهمها عليه . فهو لا يتعلم،

كما كان يفعل سلفه ، كيف يصنع الخشب أو المعدن فى كل مراحل صناعته، فان كثيرا من هذه المراحل قد قام بها أناس وآلات قبل أن تصل هذه المادة اليه . وتبعا لهذا فان تفكيره وخياله ومهـارته لا تستدعيها الصـعوبات المتعددة فى العمل ، وقواه المبتدعة والفنية قد انبترت . وبدلا من الشعور الطبيعى بالذات الذى يتزايد بفضل العمل الذى يضع فيه كل قوة تفكيره وكل شخصيته ، ينشأ نوع من القناعة يرضى بمهارة جزئية ، لنسلم بأنها كاملة ، وهذه القناعة يدفعها الشعور بالقدرة التـامة على السيطرة على التفاصيل الى التغاضى والتغافل عما فيها من نقص بالنسبة الى الشخصية بوصفها كلا .

وفى كل المهن — وهذا أوضح مايكون فى تحصيل العلم — يمكن أن تتعرف الخطر الروحى الناجم عن التخصص ، مما يهدد ليس فقط الأفراد ، بل وأيضا الحياة الروحية للجماعة . ولقد لوحظ من قبل أن التربية أصبح يقوم بها الآن معلمون ليس لديهم من سـعة الأفق مايجعـل تلاميذهم يفهمون ماهناك من روابط وثيقة متبادلة بين العلوم الجزئية ، وليسـوا أكفاء ليبثوا فيهم أفقا عقليا واسعا كما يجب أن يكون الاتساع .

وأكثر من هذا نجد أن ثمة افراطا متزايدا فى التخصص وتنظيم العمل حيث لا مفر من ذلك وكأنهما ليسا بمفرديهما كافيين لايذاء روح الرجل الحديث ، مع أن من الممكن قصرهما عند حدود . ففى الادارة والتربيـة وفى كل نوع من المهن تضيق حـدود النشـاط الطبيعى ضيقاً مستمرا بوضع القواعد وفرض الرقابة . فالمعلم فى المدارس الأولية اليوم فى كثير من البلاد أقل حرية وانطلاقا بكثير مما كان عليه المعلم فيما مضى . وكنتيجة لكل هذه التقييدات أصبح تعليمه الآن عديم الحيوية خاليا من الشخصية.

وهكذا أصابنا الضياع الروحى والضياع كأفراد ، بسبب طرقنـا فى

العمل بالقدر الذى زاد به انتاج الأنشاط الجماعى المادى . وفى هـذا توضيح لذلك القانون المفجع الذى يقول ان كل مكسب تصحبه ، على نحو أو آخر ، خسارة مقابلة .

* * *

لكن الانسان اليوم فى خطر ليس فقط من جراء فقـدانه لحريته ، وافتقاره الى قوة التركيز الذهنى والى فرصـة للتطور الشـامل ، : بل هو أيضا فى خطر أن يفقد انسانيته .

فالموقف السوى من الانسان نحو الانسان قد أصبح صعبا جـدا . ذلك أنه بسبب السرعة التى نعيش فيها ، وازدياد وسـائل الاتصـال ، والاضطرار الى العيش والعمـل مع كثيرين آخـرين فى مكان مكتظ بالسكان ، فان كلا منا يقـابل الآخـر ، باستمرار وفى مختلف أنواع المناسبات ، يقابله كأنه غريب عنه . فان الظروف الراهنة لا تسمح لنا بأن يلقى بعضنا بعضا لقاء الانسان لأخيه الانسان ، لأن القيود المفروضة على نشاط الانسان العادى أصبحت من العموم والوثوق بحيث اعتدنا عليها ، فلم نعد نشعر بعد بأن الاتصال الآلى اللاشخصى القائم بيننا هو أمر غير طبيعى . ولم نعد نشعر بالضيق لأننا فى كثير من المواقف لا تكون أناسـا بين أناس ، بل اننا كففنا عن محـاولة أن نكون كذلك حتى لو كان ذلك ممكنا ومندوبا .

ومن هذه الناحية نجد أن روح رجل المدينة تتأثر على نحو بالغ الضرر بالظروف المحيطة بها ، وهذا التأثير بدوره يؤثر تأثيرا ضارا جـدا على عقلية المجتمع .

وهكذا ترانا نميل الى تناسى علاقاتنا مع اخواننا ، ونسير فى الطريق المؤدى الى عدم الانسانية . وحيثما يفقـد الشعور بأن كل انسان هو

موضوع اهتمام عندنا لأنه انسان ، تترنح الحضارة والأخلاق ، ويصبح الوصول الى عدم انسانية شامل مسألة زمن فحسب .

والواقع أن أفكارا غير انسانية تماما شاعت بين الناس منذ جيلين بكل صراحة وقحة وبقوة المبادىء المنطقية ، وتولدت عقليـة اجتماعية تثبط الانسانية فى الأفراد . واختفى الأدب الناشىء عن الشعور الطبيعى ، وحل محله سلوك من عـدم الاكتراث التـام وان تستر بسـتار من ناموس للأخلاق . ولم يعد الناس يشعرون بأن تجنبهم للأجانب وعدم التعاطف معهم هما فى الواقع فظاظة وخشونة ، بل أصبحا يعدان سلوك رجل الدنيا. ومجتمعنا كف عن اضفاء قيمة انسانية وكرامة انسـانية على كل النـاس بوصفهم ناسا ؛ وقطاعات عديدة من الجنس البشرى قد أصبحت مجرد خامات وممتلكات فى شكل انسانى . ومنذ عشرات السنين ونحن نتحدث باستخفاف متزايد عن الحرب والغزو ، وكأن هذين ليسا الا ألاعيب على رقعة شطرنج . كيف أمكن أن يقع هذا لو لم يكن نتيجة اتجاه عقلى لم يعد يرسم لنفسه مصير الأفراد ، بل صار يفكر فيهم على أنهم مجرد أشكال أو موضوعات تنتسب الى العالم المادى ؟ ولما نشبت الحرب انطلق عدم الانسانية فينا من عقاله . وكم من اهانات ، بعضها مقنع بأدب ، والبعض الآخـر مكشوف ، انصبت على الشعوب الملونة فى العشرات السـنين الأخيرة ، وعدها الناس حقـائق معقولة ، سـواء فى الكتب الاستعمارية والبرلمانات ، حتى أصبحت عنصرا فى الرأى العام ؟ لقد قامت فى أحـد برلماناتنا مناقشة حول بعض الزنوج المرحلين الذين هىىء لهم أن يموتوا من الجوع والأمراض ؛ ولم يكن ثم احتجاج ولا تعليق حينما قيـل من فوق المنبر انهم « هلكوا » : وكأنهم مجرد قطيع من السائمة !

وفى الكتب المدرسية والتربوية اليوم نجد واجب الانسانية قد اطرح

فى زاوية النسيان ، وكأنه لم يعـد حقـا أول شيء ضرورى فى تكوين الشخصية ، ولم يعد أمرا ذا أهميـة أن نحافظ عليه وعلى تأثيره القوى فى الجنس البشرى ضد تأثير الظروف الخارجية . على أن الحال لم تكن على هذا النحو دائما . لقد أتى حين من الدهر كان لهذا الواجب أثره البالغ ليس فقط فى المدارس ، بل وأيضا فى الأدب ، وحتى فى كتب المغامرات . فروبنصون كروزو ، بطل قصة دانيل ديفو يتأمل دائما فى السلوك الانسانى ويشعر أنه مسئول عن الاخلاص لهذا الواجب ، حتى انه وهو يدافع عن نفسه يفكر دائما فى كيف يضحى بأقل عدد من النفوس البشرية ؛ وهو من الوفاء لهذا الواجب نحو الانسانية الى حد أن قصة مغامراته تتخـذ طابعا خاصا من هذه الناحية . فهل نجد اليوم فى كتب الأدب التى من هذا الطراز شيئا من هذا القبيل ؟

* * *

وثمة عائق آخر للحضارة اليوم هو الافراط فى تنظيم حياتنا العامة .

واذا كان من المؤكد أن تنظيم البيئة تنظيما صحيحا هو شرط ، وفى الوقت نفسه نتيجة للحضارة ، فمما لا وجه لنكرانه أيضا أنه بعد بلوغ مرحلة معينة ينمو التنظيم الخارجى على حساب الحياة الروحية . هنالك تخضع الشخصية والأفكار للمنشآت ، بينما كان الواجب أن تؤثر فى هذه الأخيرة وتسهر على جعلها حية الباطن .

والشاهد هو أنه اذا أجرى تنظيم شامل فى أى مرفق من مرافق الحياة الاجتماعية ، فان النتائج تكون فى البداية عظيمة رائعة ، لكنها بعد مضى فترة تتهادى ، لأن القوى الكائنة فعلا هى التى تتحقق عند البداية ، لكن يحدث فيما بعد أن يشاهد التأثير المدمر لمثـل هـذا التنظيم فى نتائجه الطبيعية ، وكلما اتسع التنظيم ازداد الشعور بآثاره فى كبت النشـاط

الروحى المبتكر . وهناك دول حديثة لم تستطع أن تشفى ، لا روحيا ولا اقتصاديا ، من الآثار المترتبة على الافراط فى المركزية الحكوميـة الذى نشأ منذ عهد مبكر فى تاريخها .

ان تحويل غابة الى حديقة عامة والمحافظة عليها كحديقـة يمكن أن يكون خطوة فى سبيل القيام بمشروعات عديدة أخرى ، لكن فى هذا نهاية للانبات الغنى الذى كان يمكن أن يضمن مستقبلها على النحو الذى تنتهجه الطبيعة .

والجماعات السياسية والدينية والاقتصادية تميل اليـوم الى تكوين أنفسها على نحو يكفل أكبر قدر من التماسك الباطن مع أكبر قدر ممكن من النشاط الخارجى . فالدساتير والأنظمة وكل مايتعلق بالادارة قد بلغ من الكمال حدا لم يبلغه من قبل . وهى فى هذا تحقق أغراضهـا ، لكن بالنسبة التى بها تحقق هذه الأغراض ، فان مراكز النشاط هذه تكف عن العمل كمنظمات حية ، وتقترب شيئا فشيئا من الآلات الدقيقة . فحياتها الباطنة تفقد من ثرائها وتنوعها ، لأن الشخصيات التى تتألف منها لابد أن ينتابها الفقر .

ان حياتنا الروحية اليوم كلهـا تجرى مجراها فى داخـل المنظمات . فمن الطفولة فصاعدا يمتلىء عقل الانسان بفكرة النظام الى حد أن يفقد الاحساس بفرديته ، ولا يفكر الا بروح الجماعة التى ينتسب اليها هو أو زملاؤه . ولا نعثر اليوم أبدا على مناقشة عميقـة مستقصاة بين فكرة وأخرى أو بين انسان وآخر من نوع ماكان مصدر العظمة فى القرن الثامن عشر . لكن فى ذلك العهد كان الخوف من الرأى العـام أمرا غير معروف. فكان على الأفكار آنذاك أن تبرر نفسها للعقل المفرد . أما اليوم فالقاعدة التى لا يجرؤ أحد على نقدها هى أن يحسب المرء حسابا للأفكار والآراء

السائدة فى مجتمع منظم . فيبدأ الفرد بأن يسلم ، ان لنفسه أو لجيرانه ، أن ثمة آراء استقرت لا أمل فى تعديلها ، آراء تحددها القومية والعقيدة والحزب السياسى والمركز الاجتماعى وعناصر أخرى فى البيئة المحيطة . ويحمى هذه الآراء نوع من التحريم (التابو) كأنها حرم مقدس ، فهى منزهة عن النقد وهى أيضا مما لا يحل أن يكون موضوعا للمناقشة . وهذا النوع من تبادل الرأى الذى فيه ينكر كل منا صفة الطبيعة بوصفنا كائنات مفكرة ، يوصف على سبيل التلطف بأنه احترام آراء الغير ومعتقداته ، كأن ثمة معتقدات هناك حيث لا محل للفكر .

لقد ضاع الانسان الحديث فى الجمهور على نحو ليس له نظير فى التاريخ ، ولعل هذا أخص خصائصه . لقد تضاءل اهتمامه بطبيعته الخاصة بحيث أصبح قابلا — الى حد يكاد يكون مرضيا — للتأثر والخضوع للآراء التى ألقت بها الجماعة ووسائلها جاهزة فى التداول . ولما كانت الجماعة بتنظيمها المحكم قد أصبحت ذات قوة لم يعرف لها نظير من قبل فى الحياة الروحية فان حاجة الانسان الى الاستقلال فى مواجهتها أصبحت حاجة خطيرة الى حد أنه كاد يتوقف عن المطالبة بحياة مستقلة خاصة به . لقد أصبح شبيها بكرة من المطاط فقدت مرونتها وصارت تحتفظ الى غير نهاية بكل تأثير يقع عليها . انه تحت ابهام الجمهور وأصبح يستمد منه الآراء التى يعيش عليها ، سواء أكان الأمر متعلقا بالقومية أم بالسياسة أم باعتقاده هو أو عدم اعتقاده .

بيد أنه لا ينظر الى هذا الخضوع غير الطبيعى للتأثيرات الخارجية على أنه ضعف ، بل على أنه مهمة يفخر بانجازها ؛ وفى تكريسه نفسه روحيّا لمصالح الجماعة يحسب أنه بهذا يحافظ على عظمة الانسان الحديث . وهو يتعمد المبالغة فى غرائزنا الاجتماعية الطبيعية ونعتها بأنها شىء عظيم كل العظمة .

وبهذا التنازل عن حقوق الفرد الأساسية لم يعد الجنس البشرى قادرا على انتاج أفكار جديدة ولا على جعل الأفكار المتداولة صالحة لخدمة أهداف جديدة ، والتجربة الوحيدة التى يعانيها هى أن الأفكار السائدة تكتسب كل يوم مزيدا من السلطة ، وتسلك تطورا يزداد كل يوم اتجاها فى جانب واحد ، وأنها تعيش حتى تنتج آخر نتائجها وأشدها خطرا .

وهكذا دخلنا فى عصور وسطى جديدة . فأصبح الاتجاه العام فى المجتمع الآن هو النظر الى حرية الفكر على أنها عفى عليها ، لأن الأغلبية تنازلت عن حق أو امتياز التفكير تفكير الأحرار ، وتركوا زمام أمورهم فى كل شيء لأولئك الذين يرأسون مختلف العصب والجماعات .

ولا سبيل الى استرداد الحرية الروحية الا اذا عادت غالبية الأفراد أحرارا روحيا ، ومستقلين معتمدين على أنفسهم ، والا اذا استخلصوا واكتشفوا علاقتهم الطبيعية الصحيحة بتلك المنظمات التى اشتبكت نفوسهم فى أحابيلها . لكن التحرر من العصور الوسطى الماثلة اليوم سيكون عملية أشق كثيرا من تلك التى بها تحررت شعوب أوربا من العصور الوسطى الأولى ، ذلك أن الكفاح كان آنذاك ضد السلطة الخارجية الراسخة على مدى التاريخ .

أما اليوم فالمهمة الملقاة علينا هى أن نجعل جمهور الأفراد يتخلصون من حال الضعف الروحى والخضوع التى جلبوها على أنفسهم . فهل هناك مهمة أشق من هذه ؟

وفضلا عن هذا فانه ما من أحد يدرك الى أى مدى من الفقر الروحى وصلت بنا الحال اليوم . وكل عام تنتشر الآراء التى لا فكر وراءها وتنفذ فى الجماهير ، ولقد أتقنت طرق هذه العملية ولقيت ترحيبا بالغا الى حد أن ثقتنا بامكان رفع أتفه الآراء الى مستوى الرأى العام كلما احتجنا الى

جعله متداولا مقبولا ، لم تعد فى حاجة الى تبرير نفسها قبل الفعل .

وفى أثناء الحرب كانت الرقابة على الفكر شاملة كاملة ، فحلت الدعاوة نهائيا مكان الحقيقة .

وباطراح استقلال الفكر كان لا مفر من فقدان الثقـة بالحقيقيـة . واضطربت حياتنا الروحية ، لأن المبالغة فى تنظيم البيئة الخارجية تؤدى الى تنظيم القضاء على الفكر .

ولم يقتصر اضطراب العلاقة بين الفرد والمجتمع على ميدان العقـل والفكر ، بل شمل أيضا ميدان الأخلاق . فبتسليم الانسان الحديث لرأيه الشخصى سلم أيضا حكمه الأخلاقى الشخصى . فلكى يجد حسنا مايراه الجمهور حسنا ، ان فى القول أو فى العقل ، ولكى يقبح مايقبحه الجمهور، يلزمه أن يقضى على وخزات ضميره ، فلا يسمح لها بالافصاح لا مع نفسه ولا مع الغير . ولا يجد ثم عقبات لا يستطيع التغلب عليها بواسطة شعوره بالوحدة مع المجموع ، وهكذا يضيع حكمه فى حكم الجمهور ، وأخلاقه فى أخلاقهم .

وفوق هذا كله يجد نفسه قادرا على تبرير كل ما لا معنى له . وكل ماهو قاس وظالم أو شرير فى سلوك أمته . ودون شعور تكرس أغلبيـة أعضاء الدول المتمدينة المتوحشة أقل وقت للتفكير الشخصى الأخلاقى ، حتى لا يقعوا فى نزاع باطن مع اخوانهم فى المجتمع ، وهـكذا يضطرون الى التغاضى عن كثير من الأمور التى يشعرون أنها خطأ .

ويساعدهم الرأى العام بنشر الفكرة القائلة بأن أعمال الجماعة ينبغى ألا تقاس بمعايير الأخـلاق ، بل بمعايير الفائدة العملية . لكنهم بهـذا يؤذون نفوسهم . فان وجدنا بين الناس اليوم عددا قليلا جـدا ظلت مشاعرهم الانسانية والأخلاقية سليمة ، فالعلة الأساسية فى هـذا هى أن

الأغلبية ضحت بأخلاقها الشخصية على مذبح بلادهم ، بدلا من الوقوف موقف المخالفة من الجمهور والعمل كقوة تدفع الأخير فى طريق الكمال .

وهكذا نشأت حالة من الفعل ورد الفعل غير المواتيين بين ماهو اقتصادى وما هو روحى ، بين جمهور الناس والأفراد . أما فى عهد النزعة العقلية والفلسفة الجادة فقد كان الفرد يستمد العون والسند من الجماعة خلال الثقة العامة بانتصار ماهو عقلى وأخلاقى ، مما لم تقصر الجماعة أبدا فى الاعتراف به وبأنه أمر يفسر ويبرر نفسه بنفسه . هنالك كانت الجماهير تندفع مع الأفراد ، أما الآن فانها تهزأ بهم . وافلاس الدولة المتمدينة ، افلاسا يتضح كل عشر سنوات ، هو بسبيل القضاء على الانسان اليوم . وتحطيم الجماهير لمعنوية الأفراد قائم الآن على أشده.

والانسان اليوم يسلك سبيله القاتم فى الظلام ؛ يسلكه بلا حرية ولا حشد ذهنى ولا تطور شامل ، وكأنه أضاع نفسه فى جو من عدم الانسانية وسلم استقلاله الروحى وحكمه الخلقى الى مجتمع منظم يعيش فيه ، وأينما اتجه يجد نفسه تصطدم بعقبات تقف فى سبيل الحضارة الحقيقية . ولم تظهر الفلسفة فهما للموقف الخطير الذى وضع هذا الانسان فيه ، ولهذا لم تبذل أية محاولة لمساعدته ، ولا تحمله حتى على مجرد التفكير فيما يقع له .

والحقيقة الرهيبة — وهى أن تنمية الحضارة الحقيقية قد أصبح أشد عسرا من جراء تقدم التاريخ وتطور الاقتصاد فى العالم — هذه الحقيقة لم تجد من يعلنها .

الفصل الثالث

الحضارة طابعها الجوهري أخلاقي

ما الحضارة ؟

الأصل في التصور الا أخلاقي للحضارة
ادراكنا للواقع ــ احساسنا التاريخي ــ القومية نتاج هذين ــ الحضارة القومية ــ ثقتنا المضللة بالوقائع والتنظيم ــ الادراك الصادق للواقع .

ما الحضارة ؟

سؤال لابد أن يكون قد ألح على اهتمام كل أولئك الذين يعدون أنفسهم متحضرين ؛ ورغم ذلك فانه من العجب أن الانسان لا يكاد يجد فى الانتاج الفكرى العالمى اليوم كتابا وضع هذا السؤال ، وأندر من هذا أن يكون قد أتى عليه بجواب . فقد افترض أنه لا حاجة بنا الى تعريف الحضارة مادمنا قد ملكناها هى نفسها . واذا مس هذا السؤال أحد ، كان من المظنون أنه مفروغ منه بالاحالة الى التاريخ والعصر الحاضر . أما الآن وقد أفضت بنا الأحداث الى الشعور بأننا نعيش فى خليط خطير من الحضارة والبربرية فيجب — شئنا أو لم نشأ — أن نحاول تحديد طبيعة الحضارة الحقيقية .

ونستطيع أولا أن نعرف الحضارة بصورة عامة فنقول : ان الحضارة هى التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على السواء .

فما مقوماتها ؟ أول مقوماتها أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد

والجماهير والناشئة عن الكفاح فى الوجود . وايجـــاد الظروف المواتية للجميع فى الحياة قدر الامكان مطلب يطلب لنفسه من ناحية ، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحيا وأخلاقيا ، وهو الغاية القصوى من الحضارة .

والكفاح فى الوجود مزدوج : فيجب أن يؤكد الانسان نفســه فى الطبيعة وضد الطبيعة ، وكذلك بين اخوانه فى الانسانية وضدهم .

وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجيــة والطبيعة الانسانية ، وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة .

ولهذا فان الحضارة مزدوجة الطبيعة : فهى تحقق نفســها فى سيادة العقل أولا على قوى الطبيعة ، وثانيا على نوازع الانسان .

فأى هذين النوعين من أنواع التقدم هو التقدم الحقيقى فى الحضارة؟ النوع الثانى ، وان كان أقلهما ظهورا عند الملاحظة . لمــاذا ؟ لسببين : الأول ان سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدما خالصــا ، بل تقدما تقترن فيه المزايا بالمساوىء التى يمكن أن تعمل فى اتجاه البربرية . فالسبب فى أن الأحوال الاقتصادية فى عصرنا فيها خطر على الحضـــارة ينبغى أن يبحث عنه جزئيا فى هذه الواقعة وهى أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعيّة يمكن أن تتجسد فى آلات . لكن يجب مع هــذا أن تكون ثمت سيادة للعقل على نوازع الناس حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض — ولا الأمم التى يكونونها — القوة التى أعطتهم اياها السيطرة على هذه القوى ، لأن ذلك يلقى بهم فى كفاح للوجود أشد ترويعا من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية .

فدعوى التحضر لا تصدق الا بالاعتراف بهــذا التمييز بين ماهــو جوهرى للحضارة وما ليس كذلك .

وكلا نوعى التقدم هذين يمكن عده روحيا ، بمعنى أن كلا منهما يقوم على نشاط روحى فى الانسان ، لكننا نستطيع أن نعد السيادة على القوى الطبيعية تقدما ماديا لأننا فيه نسيطر على الأمور المادية ونستغلها لصالح الانسان . أما سيادة العقل على النوازع الانسانية فهى عمل روحى بمعنى آخر ، أقصد بمعنى عمل الروح فى الروح ، أى عمل قسم من قوة التفكير فى قسم آخر منها .

ما المقصود بسيادة العقل على النوازع الانسانية ؟ المقصود هو أن الأفراد والجماهير على السواء يجعلون ارادتهم موجهة للخير المادى والروحى للكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل ، أعنى أن تكون أفعالهم أخلاقية . فالتقدم الأخلاقى اذن هو جوهر الحضارة حقا ، وليس له غير معنى واحد ، أما التقدم المادى فهو أقل جوهرية ، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيىء فى تطور الحضارة . وهذا التصور الأخلاقى للحضارة سيبدو غريبا عند بعض الناس بوصفه عقليا وعفى عليه الزمان . فالذى يتفق أكثر مع روح هذا العصر هو النظر الى الحضارة على أنها مظهر طبيعى للحياة خلال التطور الانسانى ، له تعقيداته المفيدة كل الافادة . ولكنا نحن لا نعنى بما هو بارع مفتن فيه ، بل بما هو حق صادق . وفى هذه الحالة البسيط هو الحق الصادق — الحق غير المواتى الذى يجب علينا أن نجهد أنفسنا فى علاجه .

* * *

ان محاولة التمييز بين الحضارة (Kultur كما يسميها الألمان) وبين المدنية بوصفها مجرد التقدم المادى — يهدف الى جعل العالم يألف فكرة نوع من الحضارة لا أخلاقى الى جانب نوع أخلاقى منها ، كما يهدف الى الباس النوع الأول بلباس كلمة ذات معنى تاريخى . لكن لا شىء فى

تاريخ كلمة Civilisation يبرر هذه المحاولة . فالكلمة قد استعملت حتى الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة Kultur ، أعنى تطور الانسان الى مرحلة من التنظيم الأعلى والى مستوى أخلاقى أسمى . وبعض اللغات تفضل استعمال احداهما ، وبعضهما الآخر يفضل استعمال الأخرى . فالألمان يستعملون عادة كلمة Kultur ، والفرنسيون كلمــــة Civilisation ، لكن ليس ثم مبرر ، لغويا ولا تاريخيا ، لوضع تفرقة بين كلتا الكلمتين . اننا نستطيع التفرقة بين حضارة Kultur أخلاقية وحضارة لا أخلاقية ، أو بين مدنية Civilisation أخلاقية ومدنية لا أخلاقية ، لكننا لا نستطيع التفرقة بين الحضارة Kultur وبين المدنية Civilisation .

لكن كيف حدث أن فقدنا فكرة أن الأخلاق لها أهمية وقيمة حاسمة بوصفها جزءا من الحضارة ؟

كل محاولات التحضر كانت حتى الآن عمليات فيها تعمل قوى التقدم فى كل مرفق من مرافق الحياة . فتوالت الانجــازات الكبرى فى الفــن والمعمار والادارة والاقتصاد والصناعة والتجارة والتعمير تدفعها قوة دافعة روحية أنتجت تصورا أعلى للكون . وكل جزء أصاب مد الحضارة ظهر فى النواحى المادية ، كما ظهر فى النواحى الأخلاقية والروحية ، وفى الأولى أبكر منه فى الثانية . ففى الحضارة اليونانية مثلا حدث توقف مبكر منذ زمن آرسطوطاليس ، توقف فى العلم والسياسة غير مفهوم ، بينما لم تبلغ الحركة الاخلاقية تمامها الا فى القرون التالية وذلك بما قامت به الفلسفة الرواقية من عمل عظيم فى التربية . وفى الحضارات الصينية والهندية واليهودية كانت المهارة فى الشئون المادية منذ البداية — وبقيت دائما كذلك — فى مستوى أقل من المجهودات الروحية والأخلاقية التى بذلتها تلك الشعوب.

وفى حركة التحضر التى بدأت مع عصر النهضة كانت هناك قوى مادية

وروحية أخلاقية تعمل للتقدم جنبا الى جنب ، وكأنما ينافس بعضها بعضا، واستمرت الحال على هذا النحو حتى بداية القرن التاسع عشر . هنالك حدث مالم يكن له من قبل نظير : اذ تبددت الطاقة الأخلاقية فى الانسان ، بينما تزايدت الفتوحات التى قامت بها الروح فى الميدان المادى . وهكذا نعمت حضارتنا بالمزايا العظيمة لتقدمها المادى طوال عدة عقود ، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض الحركة الأخلاقية . فاستمر الناس يعيشون على الأحوال التى أنشأتها هذه الحرية دون أن يتبينوا بوضوح أن موقفهم لم يعد من الممكن التمسك به ودون أن يستعدوا لمواجهة العاصفة التى تغلغلت فى العلاقات بين الأمم وفى داخل الأمم نفسها . وعن هذا الطريق وصل عصرنا الى فكرة أن الحضارة انما تقوم فى جوهرها على الانجازات العلمية والصناعية والفنية ، وأنها تستطيع بلوغ أهدافها دون أخلاق ، أو فى القليل بأقل درجة منها ، ولم يكلف نفسه مؤونة التفكير فى صحة هذا الرأى .

وانحنى الرأى العام أمام هذه النظرة السطحية الخارجية الى الحضارة، لأن الذين مثلوها كانوا أناسا لهم من المكانة فى المجتمع والثقافة العلمية بحيث بدوا أنهم أهل للحكم فى مسائل الحياة الروحية .

* * *

فماذا كانت نتيجة هذا التخلى عن التصور الأخلاقى للحضارة ، وماذا كان مصير كل المحاولات التى بذلت من أجل الربط بين الواقع وبين المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل ؟ كانت النتيجة أنه بدلا من استخدام الفكر لانشاء المثل التى تناسب الواقع ، تركنا الواقع بغير مثل على الاطلاق . وبدلا من أن نناقش معا العناصر الأساسية ، مثل السكان ، والدولة ، والكنيسة ، والمجتمع ، والتقدم — وهى التى تحدد طابع تطورنا الاجتماعى

وتطور الانسانية عامة — قنعنا بالابتداء مما تعطيه التجربة . ولم يعد يدخل فى الاعتبار غير القوى والميول التى تعمل . والحقائق الأساسية والمعتقدات التى كان يجب أن تحدث الزاما منطقيا أو أخلاقيا لم نعد نعترف بهـا . ورفضنا أن نعتقد أن الأفكار يمكن أن تطبق على الواقـع الا اذا كانت مستمدة من التجربة . وهكذا فان المثل التى أنزلت قصـدا وبعـلم الى مستوى أدنى أصبحت تسود حياتنا الروحية والعالم كله .

كم مجدنا فى الادراك العـام العملى وفى قدرته على معـالجة شئون الدنيا ! لكننا كنا نسلك مسلك الصبيان الذين يسلمون أنفسهم بحماسة الى قوى الطبيعة ويندفعون بعرباتهم فى منحـدر التل دون أن يسـألوا أنفسهم هل سيكونون قادرين على قيادة عربتهم بنجاح حينما يصلون الى أول منحنى أو أول عقبة غير منتظرة .

ان العقيدة القائمة على المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل هى وحدها القادرة على ايجاد نشاط حر ، أعنى نشاطا خطط بتصميم مرتب للهـدف منه . والواقع يؤثر فى الواقع بنفس النسبة التى يمزج فيها بين المثل وبين عالم الحياة اليومية . لكن النفس الانسانية تعمل حينئذ فى التغير الى ماهو أدنى .

والأحداث التى تنتج نتائج عملية فينا هى أحداث تشكلها عقليتنـا وتعمل فيها . وهذه العقلية لها طابع خاص ، وعلى هذا الطابع تتوقف طبيعة الأحكام التقويمية التى تحكم علاقتنا بالوقائع .

وهذا الطابع يوجد عادة فى الأفكار المتعقلة التى يخرجها الى الوجود تأملنا فى الواقع . فاذا اختفت هذه الأفكار لم يترك فراغ ، فيه « الأحداث فى ذاتها » تؤثر فينا ، لكن السيطرة على عقليتنا تنتقل حينئذ الى الآراء والمشاعر التى كانت تحت سيطرة أفكارنا متعقلة . ان الغابة العذراء اذا

قطعت ، حلت خمائل الشجيرات محل الأشجار السامقة . وهكذا أيضا معتقداتنا الكبرى اذا حطمت حلت محلها عقائد صغرى تقوم على نحو أحط مما كانت تقوم به المعتقدات الكبرى .

وبالتخلى عن المثل الأخلاقية التى تصاحب حماستنا للواقع لا تتحسن قدرتنا العملية ، بل تتضاءل . فليس من شأن ذلك أن يجعل الانسان المعاصر ملاحظا باردا وحاسبا كما يظن فى نفسه ، لأنه خاضع لتأثير آراء وانفعالات تنشئها الوقائع فى نفسه . ومن دون وعى تراه يمزج بما هو من عمل عقله كثيرا مما هو انفعالى حتى ان الواحد ليفسد الآخر . وفى نطاق هذه الدائرة تتحرك أحكام المجتمع ودوافعه ، سواء عالجنا أكبر المسائل أو أصغرها . والأفراد والأمم على السواء يتعاملون بالقيم الحقيقية والخيالية دون تمييز ، وهذا الخليط نفسه من الواقعى وغير الواقعى ، من التفكير الرزين والحماسة لما لا معنى له — هو الذى يجعل عقلية الانسان الحديث محيرة خطيرة .

واحساسنا بالواقع معناه اذن أننا ندع الوقائع يفضى بعضها الى بعض الى غير نهاية ، تتيجة لحسابات المنفعة التى نقوم بها بطريقة انفعالية قصيرة النظر . ولما كنا لا نقصد عن وعى الى هدف محدد تحديدا واضحا ، فان نشاطنا يمكن فعلا أن يوصف بأنه نوع من الحدث الطبيعى .

ان رد فعلنا تجاه الوقائع يجرى على نحو خال من العقل تماما . فنحن نبنى مستقبلنا وفقا لظروف الزمان دون خطة ولا أساسات ، ونتركه معرضا للآثار المدمرة للاضطراب الواقع بينها . اننا نصيح : « لقد وصلنا أخيرا الى أرض صلبة ! » ونحن فى الواقع نغوص فى تيار الأحداث بلا مساعد ولا معين .

* * *

وانا لنحمل هذا المصير بعمى يزيده سوءا ايماننا بما لدينـا من حس تاريخى ليس فى الواقع من هذه الناحية غير احساسنا بالواقع وقد امتد الى الوراء . فنعتقد أننا جيل ناقد فى موقف يسمح له بفهم الاتجاه الذى ستتخذه الأحداث من الحاضر الى المستقبل ، بفضـل معرفتنا المستقصاة بالماضى . ونضيف الى المثل المستمدة من الواقع الموجود مثـلا أخـرى نستعيرها من الماضى .

والحق أن ماقام به علم التاريخ من أعمال خـلال القرن التاسع عشر يستحق منا الاكبار ؛ لكن هذه مسـألة ، ومسألة أخرى ما اذا كان جيلنا ، على الرغم مما لديه من علم بالتاريخ ، لديه احساس تاريخى صادق .

فالاحساس التاريخى ، بالمعنى الكامل لهذا اللفظ ، يتضمن وضعيـة نقدية فى مواجهة الأحداث القريبة والبعيدة على السواء . وابقاء هـذه الملكة حرة من انحراف الآراء والمصالح ونحن نقدر الوقائع — يقتضى قوة لا يملكها المؤرخون عندنا . انهم طالما كانوا يعالجون عصورا بعيدة لا مدلول لها بالنسبة الى الحاضر فهم نقديون بقـدر ما تسمح لهم بذلك المدرسة التى ينتسبون اليها . أما اذا كان ثمت ارتباط بين الماضى وبين « الحاضر » فاننا نلمح فورا فى تقديرهم تأثير موقفهم الخاص : العقلى أو الدينى أو الاجتماعى أو الاقتصادى .

ومن الأمور ذات المغزى أنه بينما زادت معلومات المؤرخين خـلال العقود القليلة الأخيرة ، فان موضوعيتهم النقدية لم تزد بنفس المقدار . وهذا المثل الأعلى وضعه الباحثون السالفون نصب أعينهم فى طهارة أكبر مما يفعله الباحثون اليوم ؛ لقد مضينا شوطا طويلا الى حد أننا لم نعد نسأل أنفسنا حقا أنه فى معالجة أمور المـاضى يجب أن نتخلص من كل الآراء الموروثة الناشئة عن القومية أو العقيدة . فقد صـار من المألوف

اليوم أن نجد العلم الغزير مقرونا بالتحامل الشديد . والمكانة الكبرى فى المؤلفات التاريخية تحتلها كتب ألفت بغرض الدعاية .

والتأثير التربوى للعلم على المؤرخين كان من الضآلة الى درجة أنهم كثيرا ما شاطروا شعوبهم الرأى بحماسة لا تقل عن حماسة أى شخص ، بدلا من دعوة شعوبهم الى تقدير الوقائع بميزان الفكر كما كان يقضى بذلك واجبهم نحو مهنتهم ؛ بل بقوا مجرد رجال تحصيل علمى . انهم لم يبدأوا العمل الذى من أجله دخلوا فى خدمة الحضارة ؛ وآمال الحضارة التى انعقدت فى منتصف القرن التاسع عشر على قيام علم التاريخ ، لم تتحقق شأنها شأن الآمال التى ارتبطت بالمطالبة بالدول القومية ونظم الحكومة الديموقراطية .

والجيل الذى رباه معلمون من هذا الطراز لم تكن لديه فكرة كافية عن النظر الى الأمور نظرة عملية راقية . فلو أمعنا فيها بدقة فان سمتها المميزة ليست أننا نفهم الماضى خيرا مما فهمته الأجيال السابقة ، وانما نحن ننسب الى الماضى معنى بالغ الافراط بالنسبة الى الحاضر ، ومن حين الى حين نستبدل الماضى بالحاضر ، فلا نكتفى بأن ماكان فى الماضى لا يزال حاضرا فيما هو قائم حاليا ، بل نريد أن نجعل هذا الماضى معنا باستمرار وأن نشعر بأننا محكومون به .

وفى هذه المحاولة لتجريب العملية التاريخية للتطور وللاعتراف بها ، نستبدل صلتنا بالماضى بصلة مصطنعة ؛ ولأننا نرغب فى أن نجد فى الماضى كل الحاضر نسىء استعماله كى نستنبط منه ، ونبرر بالاهابة به ، مطالبنا وآراءنا ومشاعرنا ووجداناتنا . وتحت نظر العلم التاريخى ينشأ تاريخ مصنوع للاستعمال الشعبى ، فيه تمجيد ودعاوة للأفكار القومية والدينية الشائعة ، وهكذا أصبحت الكتب المدرسية فى التاريخ تربة خصبة للأكاذيب التاريخية .

واساءة استعمال التاريخ على هذا النحو أصبح عندنا ضرورة ، لأن الأفكار والاتجاهات التى تحكمنا لا يمكن تبريرها بالعقل ؛ فلم يبق أمامنا الا أن نجد لها أسانيد فى التاريخ .

ومما هو خليق بالتنويه أنه لم يعد لنا اهتمام بما له قيمة فى الماضى . فما أنجزه من أعمال روحية رائعة يسجل آليا ، لكننا لا ندع أنفسنا تتأثر به . ولا تتقبله كتراث ؛ ولا شيء له قيمة عندنا الا ما يتلاءم مع خططنا ووجداناتنا ومشاعرنا ونظراتنا الجمالية اليوم . وبهذه نعيش الماضى عيشة كاذبة ، ثم نؤكد بكل ثقة أن جذورنا تمتد فيه .

وهذا هو النحو الذى عليه تقدر الماضى . والسحر الذى للأحداث الماضية فينا يرتفع الى مقام الدين . وما نعده ماضيا انتهى يعمينا ، فنفقد كل احساس بما يقع . فلم يعد شيء ماضيا بالنسبة الينا ؛ ولا شيء انقضى وانتهى أمره . وبين الحين والحين نجعل ما مضى ينبثق بطريقة مصطنعة فيما هو حاضر ، ونعطى الوقائع الماضية استمرارا فى الوجود يجعل التطور الطبيعى للشعوب أمرا مستحيلا . وكما أن احساسنا بالواقع يجعلنا نضيع أنفسنا فى الأحداث الجارية ، كذلك احساسنا التاريخى يرغمنا على أن نفعل الأمر نفسه فيما يتصل بأحداث الماضى .

* * *

ومن هذين ، أعنى الاحساس بالواقع ، والاحساس التاريخى ينشأ التعصب القومى الذى ترجع اليه الكارثة الخارجية التى يتم بها انحلال حضارتنا . ولكن ما التعصب القومى ؟ انه التعصب الوطنى البغيض المبالغ فيه الى درجة أنه يفقد كل معنى ، ونسبته الى الوطنية السليمة كنسبة الفكرة المتسلطة عند المعتوه الى العقيدة المستقيمة .

كيف نما هذا التعصب القومى بيننا ؟

عند بداية القرن التاسع عشر أعطى مجرى التفكير الى الدولة القومية حقها فى الوجود ، استنادا الى هذه البديهية وهى أن الدولة القوميـــة ، بوصفها منظمة عضوية طبيعية متجانسة ، أقدر من غيرها على جعل المثل الأعلى للدولة المتحضرة حقيقة فعلية . وفى الخطب التى وجهها فشته الى الأمة الألمانية استدعى الدولة القومية الى محكمة العقل الأخلاقى وطالبها بأن تخضع له فى كل شىء . فتعِـدُ الدولة القومية بذلك ، وفى الحال تتلقى الأمر بايجاد الدولة المتحضرة . وأكد عليها أن تفهم أن واجبها الأعلى هو انماء العنصر الانسانى الخالص فى حياة الأمة انماء مستمرا متواصـــلا . وعليها أن تبحث عن العظمة بتقرير الأفكار التى تكفل الســـلامة للأمم . وينبغى على المواطنين أن يكشفوا عن عضويتهم فيها بالوطنيـــة العاليـــة لا المنحطة ، أعنى بعدم المبالغة فى تقدير العظمة الخارجية والقوة ، بل أن يحرصوا على أن يستهدفوا « انماء ماهو أبدى فى العـــالم وما هو الهى الشبه » ، وأن يعملوا على أن تتفق أهدافهم مع الغايات العليا للانسانية . وهكذا يوضع الشعور القومى تحت رقابة العقل والأخلاق والحضارة . وينبغى أن ينظر الى التعصب الوطنى على أنه بربرية ، وهو حقا كذلك بما يجره حتما من حروب بلا هدف .

وعن هذا الطريق ارتفعت فكرة القومية الى مستوى المثـــل الأعلى الثمين للحضارة . ولما بدأت الحضارة فى الانحلال ، تداعت سائر مثلهـــا لكن فكرة القومية ظلت صامدة لأنها حولت نفسها الى منطقة الواقع ، وهنالك تجسدت كل ما بقى من الحضارة ، وأصبحت المثل الأعلى الذى يتلخص فيه سائر المثل . وفى هذا تفسير لعقلية عصرنا هذا الذى يركز كل مافيه من حماسة — فى فكرة القومية ، ويعتقد أنه بذلك يملك كل الخيرات الروحية والأخلاقية .

لكن باضمحلال الحضارة تغير طابع فكرة القومية . فقد توقفت رقابة المثل الأخلاقية الأخرى عليها بعد أن كانت رقيبة ، لأنها هى الأخرى وضعت موضع الامتحان ، وبدأت فكرة القومية تسلك سبيلا مستقلا . وهى طبعا كانت تؤكد أنها تعمل لخدمة الحضارة ، ولكنها فى الحق لم تكن الا فكرة عن الواقع محاطة بهالة من الحضارة ، لا تقودها أية مثل أخلاقية ، بل تقودها الغرائز التى تعمل مع الواقع .

والجماهير اليوم تطالب بألا يسهم العقل والأخلاق فى تكوين الأفكار والمطامح القومية صونا لأقدس مشاعرهم !

واذا كان اضمحلال الحضارة لم يحدث مثل هذا الاختلاط فى العواطف لدى الأمم المختلفة ، فقد كان ذلك لأن فكرة القومية لم تكن قد ارتفعت بعد الى مرتبة المثل الأعلى للحضارة . فكان من المستحيل حينئذ أن تتسرب لتحل محل المثل العليا الحقيقية للحضارة ، وعن طريق التصورات الشاذة للتعصب القومى أن تنشىء نظاما محكما من عدم الحضارة .

ويتضح من سلوك التعصب القومى أنه لا يأخذ الأمور كما يجب بل على نحو سقيم . فهو يدعى أنه يسلك سياسة عملية ، ولكنه فى الواقع لا ينظر نظرة عملية خالصة الى كل المسائل الداخلية والخارجية ، بل الى جانب أثرته وأنانيته يكشف عن قدر معين من الحماسة . وسياسته العملية هى تقدير مبالغ فيه لبعض المسائل ذات الأهمية الاقتصادية أو المتعلقة برقعة الأرض ، تقدير مبالغ فيه ارتفع الى مرتبة العقيدة والتقديس ، وأصبح يستند الى الشعور الشعبى . وهو يناضل من أجل مطالبه دون أن يكون قد فكر فى تقدير قيمتها الحقيقية . والدولة الحديثة أبهظت كاهل نفسها بالتسليح الذى يكلف مئات الملايين ، كيما تكون قادرة على المنازعة فى امتلاك الملايين . ومن أجل حماية تجارتها ونشرها ، أثقلت تجارتها

بالضرائب التى كانت أخطر على قدرتها على المنافسة من الاجراءات التى اتخذها منافسوها .

ومن هنا فان سياستها العملية كانت فى الواقع سياسة غير عملية ، لأنها سمحت للانفعالات الشعبية أن تنفذ اليها ، وبهذا جعلت أبسط المسائل غير قابلة للحل . وهذا الأسلوب فى السياسة وضع المصالح الاقتصادية فى واجهة المحل ، بينما احتفظ فى المخازن بالأفكار المتعلقةبالعظمة والفتوحات مما هو نابع من التعصب القومى .

وكل دولة متحضرة حشدت الحلفاء أنى وجدتهم ، ابتغاء زيادة قوتها. وهكذا دعيت الأجناس نصف المتحضرة وغير المتحضرة الى القتال ضد الجيران المتحضرين ، ولم يقنع هؤلاء المساعدون بالدور الثانوى الذى أسند اليهم ، بل اكتسبوا نفوذا متزايدا وتأثيرا فى مجرى الأحداث ، حتى أصبحوا أخيرا فى مركز يسمح لهم بأن يقرروا متى يجب على الدول الأوربية المتحضرة أن يحارب بعضها بعضا من أجلهم . وهكذا حلت بنا النقمة لأننا تخلينا عن كرامتنا ومكانتنا ، وكشفنا للعالم غير المتحضر كل ماكان لدينا من أمور ذات قيمة عالمية .

ومما يسترعى الانتباه أن السياسة « العملية » التى انتهجها التعصب القومى بطابعه غير السليم قد حاولت بكل الطرق أن تلبس ثوب المثالية ، فأصبح النزاع من أجل السيطرة نزاعا من أجل الحق والمدنية ، والمحالفات المعقودة لتحقيق المصالح الذاتية بين مجموعات الدول المتباينة ضد سائر الدول أظهرت بمظهر الصداقة والأنساب الروحية ، ولهذا أرجعت الى الماضى ، وان كان التاريخ يروى عن منازعات وراثية بينها أكثر مما يروى عن علاقات روحية ودية .

* * *

وأخيرا فان التعصب القومى لم يكتف ، فى ميـدان السياسة عامة ، باطراح كل المحاولات المبذولة لايجاد انسانية متحضرة معا ، بل شـوه فكرة الحضارة نفسها ، وراح يتحدث عن حضارة قومية .

كان الناس قديما لا يعرفون الا ما يسمى باسم « حضارة » ، وكل دولة متمدينة حاولت أن تشارك فيها فى صورتها الأصفى والأنمى . وكان عند القومية آنذاك مفهوم عن الحضارة أكبر أصـالة بكثير مما يوجـد اليوم .

فاذا كنا نجد أنه على الرغم من ذلك لم يكن ثم دافع بين الأمم لفصل حياتها الروحية عن الحياة الروحية التى عند جاراتها ، ففى هذا دليل على أن القومية ليست فى ذاتها عنصرا قويا لدى الشعوب التى تطالب بذلك . وهذه المطالبة « بحضارة قومية »هى ظاهرة غير سليمة ، انها تفترض أن الشعوب المتحضرة اليوم قد فقدت طبعها السليم ، ولم تعد تتبع الغرائز ، بل النظريات .

وهم يحللونهـا ويصفونهـا باستمرار حتى انهم من كثرة تفكيرهم فيما يجب أن يكونوا عليه ينسون ماهم عليه فعلا . ومسائل الخـلافات الروحية بين الأجناس تناقش بدقة وعناد وتعصب الى حـد أن الحديث يصبح بمثابة فكرة متسلطة ، والخصائص التى يقال انها موجودة تتبدى كأنها أمراض خيالية .

وفى كل مرفق من مرافق الحياة يزداد توجيـه الجهـود الى ابراز الانفعالات والأفكار وطرائق التفكير التى تسير عليها وتنفعل بها جماهير الشعب . وكل خاصية تصان وتغذى على هذا النحو تدل على أن مقابلها الطبيعى قد فنى وباد . والعنصر الفردى فى شخصية الشعب ، بوصفه شيئا غير شعورى أو نصف مشعور به ، لم يعد يلعب دورا فى مجموع حيـاة

الأمة الروحية ، دورا متفاوت النسب ، بل أصبح حيلة وبدعا وهوسا واعلانا عن النفس . وتربت في الأمة مجموعة من الأفكار ، يزداد وضوح نتائجها في كل مرفق يوما بعد يوم . والحياة الروحية عند بعض الأمم المتحضرة اتخذ ، بالنسبة الى الأيام السالفة ، نغمة رتيبة تجعل المراقب لها يشعر بالقلق والجزع .

وهذا التطور غير الطبيعي لا يكشف عن نفسه في نتائجه فحسب ، بل وأيضا في الدور الذي يسمح للغرور والأهمية الذاتية والخداع النفسي بأن تلعبه . فكل شيء له قيمة في الشخصية أو في المشروع الناجح يعزى الى امتياز خاص في الطابع القومي . ويفترض في ذلك أن الدول الأخرى عاجزة عن انتاج شيء من هذا النوع أو شبيه به ، وهذا الغرور نما في بعض الدول الى درجة أن ألوان الجنون الأعظم قد صارت في متناولها .

ولا حاجة بنا الى القول انه نتيجة لذلك يحدث انحلال خطير للعنصر الروحي في الحضارة القومية . بل ان هذه الروحية ليست الا نوعا من التمويه ، والواقع أن فيها جانبا ماديا صريحا . انها مستخلصة من كل الأعمال الخارجية للأمة ، وعلى ارتباط وثيق بحاجاتها الاقتصادية والسياسية . والحضارة القومية ، رغم الزعم بأنها قائمة على أساس الخصائص القومية ، لن تبقى محصورة في الأمة نفسها ، كما ينبغي أن يتوقع ، بل تشعر أنها مندوبة لأن تفرض نفسها على الآخرين وتجعلهم سعداء ! والأمم الحديثة تبحث عن أسواق لحضارتها ، كما تبحث عن أسواق لتصريف منتجاتها الصناعية !

ولهذا أصبحت الحضارة القومية مجرد مادة للدعاية والتصدير ، والاعلان المطلوب عنها يكفله الانفاق بسخاء . والعبارات الضرورية يمكن

الحصول عليها جاهزة ، وكل ما يحتاج اليه هو عزف نغماتها فى اتفاق نغمى مشترك . وهكذا ينشأ فى العالم تنافس بين الحضارات القوميــة ، تنافس لا تخرج منه الحضارة نفسها الا مهيضة الجناح .

لقد دخلت دول أوربا العصور الوسطى جنبا الى جنب كوريثة للعالم اليونانى الرومانى ، وعاشت جنبا الى جنب فى اتصال حر كأوسع ماتكون الحرية خلال عصر النهضة وعصر التنوير وعصر الفلسفة الأحدث . لكننا لم نعد نؤمن أنها تكون ، هى ونتائجها فى القارات الأخرى ، وحـدة حضارية لا تقبل الانقسام . واذا كانت الفروق فى حياتها الروحية قد بدأت فى العصر الأحدث تبرز بروزا واضحا ، فالعلة فى ذلك أن مستوى الحضارة قد هبط . فحين يكون ثم جــزر ، تتضح الفجوات الفاصلة بين الأمواه العميقة ، وحين المد تختفى عن النظر .

ويدل على الارتباط الروحى الوثيق بين الأمم التى تؤلف بناء الانسانية المتحضرة أنها عانت نفس الاضمحلال كلها جنبا الى جنب .

* * *

ويرتبط بحسن الواقع ثقتنا الزائفة بالوقائع . فنحن نعيش فى جو من التفاؤل ، وكأن المتناقضات البادية فى العالم رتبت نفسها آلياً بحيث تشيع شعورا بالتقدم ، وتضافرت لايجاد تركيب تحالفت فيه العناصر الثمينة فى الأضداد .

وتبريرا لهذا التفاؤل يشار — ان خطأ أو صوابا — الى هيجل . ولا سبيل الى انكار أنه الأب الروحى لاحساسنا بالواقع ؛ اذ هو أول مفكر حاول أن يصف الأشياء كما هى . وقد دربنا على تحقيق منهج التقدم من موضوع الى نقيض موضوع ثم الى مركب موضوع فى مجرى الأحداث لكن تفاؤله لم يكن مجرد تفاؤل عن الوقائع ، كما هو الشأن عندنا . اذ

كان لا يزال يعيش فى العالم الروحى للمذهب العقلى ، وكان يؤمن بقوة الأفكار الأخلاقية التى يبرمها العقل ؛ وهذا هو السبب فى أنه آمن أيضا بالتقدم الروحى المستمر ايمانا لا يزعزعه شىء . ولأن هذا أمر كان يمكن الاستناد اليه فانه قام ببيان كيف أنه موجود فى مجرى الأحداث المتوالية، وكيف أصبح حقيقة واقعية فى تيار الوقائع الخارجية . وبتوكيده للتقدم الذى وجده محايثا لمجـرى الأحـــداث — توكيدا يمكن معه نسيان الافتراضات الأخلاقية الروحية المتعلقة باعتقاده فى التقدم — فانه قد مهد السبيل لقيام تفاؤل عار من الروحية أدى الى تضليـــل الناس حتى الآن . وليس ثمة بين الوقائع غير سلسلة لا تنتهى من المتناقضـــات . والواقعـــة الجديدة المتوسطة التى تتفاعل فيها مع بعضها البعض من أجل جعل التقدم ممكنا لا يمكنها بنفسها أن تنتهجها ، لأن هذه الواقعة لا يمكنها أن تؤكد نفسها الا اذا انحلت هذه المتناقضات الى نظرة عقلية فيها أفكار أخلاقية عن أحوال الأمور المطلوب تحقيقها . وهذه هى بمثابة المبـــادىء المكونة للعنصر الجديد الذى سينبثق من المتناقضات ، وفى هذه النظرة الأخلاقية العقلية وحدها تتوقف المتناقضات عن أن تكون عمياء .

ولأننا افترضنا وجود المبادىء والتقدم فى الوقائع نظرنا الى تقـــدم التاريخ الذى هيىء فيه مستقبلنا على أنه تقدم فى الحضارة ، على الرغم من أن التطور دفع تفاؤلنا . وحتى الآن ونحن نجد الوقائع ذوات الطابع المفزع كل الافزاع تصرخ ضد هذا التفاؤل بأعلى صوتها ، فاننا نحجم عن التخلى عن عقيدتنا هذه . واذا كانت لا تنيرنا فعلا ، فان الوجه الآخر من المسألة الذى يقيم تفاؤله على الاعتقاد بروح أخلاقية ، يعنى ثورة فى منهجنا فى التفكير حتى ليصعب علينا أن ندخلها فى اعتبارنا .

وباعتمادنا على الوقائع يرتبط اعتمادنا على المنظمات . وأهداف هذا

العصر ومظاهر نشاطه يشيع فيها نوع من الفكر المتسلط يصور لنا أننا لو أفلحنا فى تكميل أو اصلاح المؤسسات المتعلقة بالحياة العامة والاجتماعية فى اتجاه أو آخر ، فان التقدم الذى تتطلبه الحضارة سيبدأ من تلقاء ذاته . صحيح أننا بعيدون عن الاجماع على الخطة الكفيلة باصلاح ترتيباتنا : ففريق يقترح خطة معادية للديمقراطية ؛ وفريق آخر يعتقد أن أخطاءنا مصدرها أن المبادىء الديمقراطية لم تطبق حتى الآن تطبيقا مطردا ؛ وفريق ثالث يرى الخلاص فى التنظيم الاشتراكى أو الشيوعى للمجتمع . ولكن هؤلاء جميعا يتفقون فى رد الحالة الحاضرة ، الخالية من الحضارة الحقيقية ، الى اخفاق فى النظم التى وضعناها ؛ وكلهم يتطلعون الى بلوغ هذه الحضارة لتنظيم جديد للمجتمع ؛ وكلهم متحدون فى القول بأنه بفضل المنظمات الجديدة ستولد روح جديدة .

* * *

وفى هذا الخليط الرهيب اشتبك ليس فقط الجماهير غير العاقلة ، بل وأيضا كثير من الناس الجادين . ومادية هذا العصر قد قلبت العلاقة بين ماهو روحى وما هو واقعى . انها تعتقد أن ثمة شيئا ذا قيمة روحية يمكن أن ينشأ عن العمل فى الوقائع . بل لقد توقع البعض أن الحرب يمكن أن تحدث تجديداً روحيا ! ولكن الواقع مع ذلك هو أن العلاقة بينهما تعمل فى الاتجاه المضاد . ولو وجد عنصر روحى ذو قيمة حقيقية لأمكنه أن يؤثر فى تشكيل الواقع بحيث تنتج النتائج المطلوبة ، والوقائع المؤيدة لها . لكن المؤسسات والمنظمات كلها ليست لها غير أهمية نسبية . فان الأمم المتباينة النظم السياسية والاجتماعية قد غاصت كلها فى أعماق البربرية . وما جربناه ولا نزال نجربه يكفى لاقناعنا أن الروح هى كل شىء ، أما النظم والمؤسسات فقليلة الوزن . ان نظمنا ومؤسساتنا انتهت الى الاخفاق

لأن روح البربرية تعمل فيها . فأعظم الخطط لاصلاح نظام المجتمع (وان كنا على حق فى محاولة ايجادها) لا يمكن أن تفيدنا أبدا الا اذا استطعنا فى الوقت نفسه أن نبث فى العصر روحا جديدة .

والمشاكل المعقدة التى علينا علاجها ، وحتى تلك القائمة كلها فى الميدان الاقتصادى والمادى ، لا يمكن فى نهاية الأمر حلهـا الا بتغيير فى الخلق باطن . وأحكم الاصلاحات فى التنظيم لا يمكن أن تفعل أكثر من أن تقربنا شيئا الى حلها ، لكنها لن توصلنا الى الهدف أبدا . والطـريق الوحيـد المعقول لاعادة بناء عالمنا هذا على أسس جديدة هو فى المقام الأول أن نصبح نحن أنفسنا جديدين تحت الظروف القديمة ، وأن يكون لدينا نظر عقلى جديد نخفف به التعارض بين الأمم فيصبح من الممكن حينئذ قيـام الظروف المهيئة لحضارة حقيقية . وما عدا ذلك فهو مجرد جهد لا طائل تحته ، لأننا حينئذ لن نبنى على أساس الروح ، بل على أساس أمر خارجى تمـاما .

وفى نطاق الأحداث الانسانية التى تقرر مستقبل البشرية يقوم الواقع على أساس الاعتقاد الباطن ، لا على الوقائع الخارجية . والأرض الراسخة تحت أقدامنا لن نجدها الا فى المثل العليا الأخلاقية التى عمل فيها العقل . فهل نحن بسبيل أن نستمد من الروح القوة التى بها نخلق ظروفا جديدة، ونتوجه من جديد الى الحضارة ، أو هل نحن بسبيل أن ننتزع الروح من البيئة المحيطة وننزلق فى طريق الدمار ؟ تلك هى المسألة التى تواجهنـا وفيها يتقرر مصيرنا .

والاحساس الصادق بالواقع هو تلك النظـرة النافذة التى تقول انه بالمثل الأخلاقية المتعقلة وحدها يمكن الوصول الى علاقة سوية بالواقع . وبهذا الطريق وحده يمكن الانسان والمجتمع أن يكتسب كل القـوة التى

يمكن استعمالها فى السيطرة على الأحداث . وبدون هذه القــوة نسلم أنفسنا لاستعبادها ، مهما حاولنا .

وما هو جار الآن بين الأمم وفى داخلها يلقى ضوءا باهرا على هــذه الحقيقة . وتاريخ هذا العصر يتميز بافتقار الى العقل لم يكن له من قبل نظير . وسيتناول المؤرخون فى المستقبل هذا التاريخ بالتحليل المفصل ، ويمتحنون به علمهم وتحررهم من الأفكار السابقة . لكن لن يكون ثمت فى المستقبل أو فى الحاضر غير تفسير واحد ، هو أننا حاولنا أن نعيش ونسير فى حضارة ليس وراءها مبدأ أخلاقى تستند اليه .

الفصل الرابع

الطريق إلى إعادة بناء الحضارة

المثل العليا للحضارة أضحت عاجزة
الصعود والهبوط فى تاريخ الحضارة
اصلاح النظم واصلاح المعتقدات
الفرد بوصفه العامل الوحيد فى تجديد الحضارة
الصعوبات التى تعترض تجديد الحضارة

والتصور الأخلاقى للحضارة هو اذن التصور الوحيد الذى يمكن تبريره .

لكن أين الطريق الذى يمكن أن يؤدى بنا من البربرية الى المدنية ؟ وهل هناك طريق الى ذلك أبدا ؟

والتصور غير الأخلاقى للحضارة يجيب عن هـذا السؤال بالنفى . فعنده أن كل أعراض الانحلال هى أعراض شيخوخة ، والحضارة ، شأنها شأن أية عملية نمو ، لابد أن تبلغ نهايتها بعد مرور فترة معينة من الزمن. ولهذا فليس لدينا مانعمله غير أن نسلم بأن أسباب هـذا الانحلال هى أسباب طبيعية تماما ، وعلينا أن نفعل مافى وسعنا للافادة من ظاهرة شيخوختها هذه الأليمة ، التى تشهد بأن الحضارة تفقد تدريجيا طابعها الأخلاقى .

واذن ففى التفكير المستسلم للاحساس بالواقع يمتزج التفاؤل والتشاؤم امتزاجا شديدا . فاذا كان تفاؤلنا فيما يتعلق بالواقع قد ثبت

أنه لا محل له ، هـذا التفاؤل الذى يحسب أن التقـدم المستمر يتطور خلال الوقائع نفسها ، فان الروح التى تتأمل الموقف وتحلله من عل تعود بغير اهتمام زائد الى الفرض المتشائم الرقيق القائل بأن الحضارة قد بلغت نهاية صيفها .

والروح الأخلاقية لا تود أن تشارك فى هذه اللعبة الصغيرة ، لعبة : « التفاؤل أو التشاؤم ؟ » .انها ترى أعراض الانحلال على حقيقتها ، أعنى أنها تراها أمرا مروعا . انها تسائل نفسها فزعة ماذا سيؤول اليه أمر العالم اذا استمرت عملية الفناء هذه دون أن يقفها شىء . ان حال الحضـــارة يحزنها ، لأن الحضارة ليست أمرا يلذ للمرء أن يقوم بتحليله ، بل الحضارة هى الأمل الذى تدور حوله أفكارها ، الأمل فى وجــود الجنس البشرى فى المستقبل . وايمانها بامكان تجدد الحضارة هو جزء من حياتها ، وهذا هو السبب فى أنها لا تستطيع بعد أن تقنع بما يقنع به الاحساس بالواقع وهو يتردد بين التفاؤل والتشاؤم .

والذين ينظرون الى انحلال الحضارة على أنه أمر عادى طبيعى انما يعزون أنفسهم بالقول بأنها ليست « الحضارة » ، بل حضـــارة ما من الحضارات ، أضحت فريسة الانحلال ، وبأنه سيكون ثم عصر جـديد وجنس جديد تزدهر فيه حضارة جديدة . ولكن هذا خطأ . لأن الأرض لم يعد لديها احتياطى من الشعوب الموهوبة التى لم تستخدم بعد ، والتى يمكنها أن تنهض بنا أو تأخذ مكاننا وتحل محلنا فى مستقبل بعيد كقادة للحياة الروحية . اننا نعرف الآن كل ما لدى الأرض من شعوب ، وليس منها شعب لم يشارك بنصيب فى حضارتنا بحيث تحدد مصـــيره الروحى بمصيرنا . الشعوب كلها ، الموهوبة وغير الموهوبة ، البعيدة والقريبة ، كلها شعرت بتأثير قوى الهمجية التى تعمل عملها بيننا . وكلها مثلنا مصابة بالداء ، ولن تبرأ منه الا بمقدار برئنا نحن منه .

فاذا كان من العبث الاعتقاد بميلاد حضارتنا من جديد ، فعلينا أن نعد حضارة الجنس البشرى كله ، لا جنسنا وحده ، فى الحاضر والمستقبل ، قد ضاعت .

لكن ليس ثمة ضرورة الى هذا اليأس . لأنه اذا كان العنصر الأخلاقى هو العنصر الجوهرى فى الحضارة ، فان الانحلال يستحيل الى نهضة بمجرد أن يقود النشاط الأخلاقى الى العمل من جديد فى معتقداتنا وفى الأفكار التى نحاول أن نطبع بها الواقع . والقيام بهذه المحاولة أمر جدير بالسعى اليه ، ويجب أن يمتد ليشمل العالم كله .

صحيح أن الصعوبات التى تواجه هذه المحاولة صعوبات شاقة لا ينوء بمواجهتها الا الايمان الوثيق بقوة الروح الأخلاقية .

وأولى هذه الصعوبات عجز هذا الجيل عن أن يدرك ماهو قائم وما يجب أن يكون . فرجال عصر النهضة ورجال التنوير فى القرن الثامن عشر استمدوا الشجاعة للرغبة فى تجديد العالم بواسطة الأفكار ، استمدوها من كون الظروف التى عاشوا فيها ماديا وروحيا كانت ظروفا لا يمكن الدفاع عنها . كذلك بالنسبة الينا نحن ، ان لم تصل الكثرة الى مثل هذا الاقتناع ، فاننا سنظل عاجزين عن القيام بهذا العمل على مثال ما فعلوه . لكن الغالبية ترفض أن ترى الأمور على حقيقتها ، ويتمسكون بكل قواهم بنظرة متفائلة كأشد مايكون التفاؤل . على أن للتشاؤم نصيبا فى المسئولية عن هذه القدرة على تمجيد الواقع بمثل منحطة مع الشعور بأن هذا الواقع نفسه لا يرضى . ذلك أن هذا الجيل ، على الرغم من افتخاره بما أنجز من أعمال ، فانه لم يعد يؤمن بالأمر الجوهرى كل الجوهرية ، أعنى بذلك التقدم الروحى للانسانية . ولما تخلت عن ذلك استطاعت أن تتحمل العصر الحاضر دون أن تشعر بالألم الذى يحملها على

نشدان عصر جديد . فيالها من مهمة شاقة ، مهمة تحطيم قيود التفاؤل غير المبنى على تفكير سليم ، والتشاؤم غير المبنى أيضـا على تفكير سليم ، تحطيما يمهد الطريق لتجديد الحضارة !

والصعوبة الثانية التى تعترض العمل الذى نواجهه هى أنه اعادة بناء. ومثل الحضارة التى يحتاج اليها هذا العصر ليست جديدة أو غريبة عنه ، بل كانت فى مثل الانسانية من قبل ، ويمكن أن نعثر عليهـا فى كثير من الصيغ العتيقة . وليس علينا أساسا الا أن نعيد اليها ماكان لها قديما من احترام ، وأن ننظر اليها نظرة جدية حينما نربط بينها وبين المواقع الماثل أمامنـا .

لكن ، هل هناك مهمة أشق من أن نجعل المهلهل قابلا للاستعمال ؟ ان التاريخ يجيب : « هذا أمر مستحيل ، لأن الأفكار التى عفى عليهـا لم تكتسب أبدا بين الشعوب التى هلهلتها قوة جديدة . لقد كان اختفاؤها نهائيا » .

وهذا صحيح . ففى تاريخ الحضارة لا نجد غير مايدعو الى اليـأس بالنسبة الى المهمة الملقاة على عاتقنا . وكل من يحسب أن لغة التاريخ تعبر عن تفاؤل انما يعزو الى التاريخ ما ليس من شأنه .

بيد أننا لا نستطيع أن نستنتج من التاريخ غير ما كان ، لا ما سيكون. فمع أنه لا يدل أبدا على أن شعبا من الشعوب عاش انحلال حضـارته ومولدها من جديد ، فاننا نعلم أن هذا الذى لم يحدث بعد لا بد أن يحدث لنا ، ولهذا لا نستطيع الاكتفاء بالقول بأن المثل الأخلاقية المتعقلة التى تقوم عليها حضارتنا قد عفى عليها خلال التاريخ ، وأن نعزى أنفسنا بالقول بأن هذا يتفق تماما والمجرى المعتاد للطبيعة . فاننا نحتاج أن نعرف لماذا جرى الأمر على هذا النحو حتى الآن ، وأن نستخلص تفسيرا لا من قياس

النظير على الطبيعة ، بل من قوانين الحياة الروحية . نحن نريد أن نقبض بأيدينا على مفتاح السر ، لنفتح به العصر الجديد ، ذلك العصر الذى يتجدد فيه البالى ولا يبلى فيه ماهو روحى أو أخلاقى . ولهذا ينبغى أن ندرس تاريخ الحضارة على غير المنهج الذى اتبعه أسلافنا ، والا ضعنا نهائيا .

والأفكار التى تفيد الحضارة لماذا لا تحتفظ بالقوة على الاقناع التى كانت لها من قبل ، والتى تستحقها بفضل مضمونها ؟ لماذا تفقد قدرتها على بيان طابعها الأخلاقى والعقلى ؟ ولماذا تتوقف الحقائق التقليدية عن أن تكون وقائع وتنتقل من لسان الى لسان على أنها مجرد كلمات ؟

* * *

هل هو مصير لا سبيل الى تجنبه ؟ أو هل ينضب المعين لأن تفكيرنا لم ينزل الى المستوى الثابت للماء ؟

وفضلا عن ذلك ، فالأمر لا يقتصر على كون الماضى يستمر فى البقاء كشىء عديم القيمة ، بل انه يستطيع أيضا أن يلقى علينا ظلا ساما . فهناك أفكار لم ندع عقولنا تعمل فيها مباشرة لأننا وجدناها معدة الصياغة فى مجرى التاريخ . والأفكار التى ورثناها لا تسمح ببروز الحق ليعمل عمله، وانما تظهره من خلال قناع جنائزى . والانجازات البالية التى تنتقل من حضارة منحلة الى مجرى عصر جديد كثيرا ماتصبح مثل افرازات الدورة الجسمية وتفعل فعل السموم .

فلو سلمنا بأن الأمم التيوتونية تلقت دافعا ومنبها قويا للحضارة فى عصر النهضة بالعودة الى آراء المفكرين اليونان والرومان ، فانه من المؤكد أيضا أن هذه الأمم ظلت طوال عدة قرون — بواسطة هزة الحضارة اليونانية الرومانية نفسها — فى حال تبعية روحية كانت فى تناقض تام مع

طبعها الأصيل . لقد أخذت عنها أفكارا منحلة كانت لمدة مديدة عقبة فى سبيل حياتها الروحية الطبيعية ، ومن هنا نشأ هذا الخليط الغريب من الضعف والقوة الذى هو الخاصية الرئيسية للعصور الوسطى . والعناصر الخطرة فى الحضارة اليونانية الرومانية فى الماضى لا تزال تحدث آثارها فى حياتنا الروحية . ولأن الأفكار الشرقية واليونانية التى كانت لها أيامها لا تزال جارية بيننا فاننا ندمى حتى الموت بسبب مشاكل لم يكن لها أن تقوم بالنسبة الينا . فكم نتألم من هذه الواقعة وهى أن أفكارنا اليوم ولعدة قرون قادمة ، أفكارنا عن الدين ، تخضع لسيطرة أجنبية هى سيطرة النزعة المتعالية اليهودية والميتافيزيقا اليونانية ، وبدلا من أن يكون فى وسعها التعبير عن نفسها بطريقة طبيعية فانها تعانى تعذيبا وتشويشا متصلا !

ولأن الأفكار تبلى على هذا النحو ، وبذلك تعوق التفكير لدى الأجيال التالية ، فانه ليس ثمة استمرار واتصال فى التقدم الروحى للانسانية ، بل مجرد توال للصعود والانحدار مضطرب . فالخيوط تقطع، أو تتعقد ، أو تضيع ، واذا ربطت من جديد كان الربط غلطا . وقد ظن حتى الآن أن من الممكن تفسير هذه الحركة من الصعود والانحدار على نحو متفائل لأنه كان من المعتقد عامة أن عصر النهضة وعصر التنوير كليهما كان خلفا طبيعيا للحضارة اليونانية الرومانية ، وكان من المقرر أيضا أنه كنتيجة ثابتة لهذا فان الحضارات المتجددة ستنبثق محل الحضارات المستهلكة ، وبهذا يؤمن التقدم المستمر . بيد أن هذا التعميم لا يمكن استخلاصه من مثل هذه الملاحظات . فلأن شعوبا جديدة قد ظهرت على المسرح ، لم تتأثر بالحضارات المتداعية الا تأثرا سطحيا ، ثم أنشأت حضارات جديدة ، كان من الممكن مشاهدة هذا التتابع فى الصعود

والانحدار ينتهى الى صعود . والواقع أن حضارتنا الجديدة لم تكن ذات صلة عضوية بالحضارة اليونانية الرومانية ، وان كانت قد مشت خطواتها الأولى بمساعدة هذه الأخيرة ؛ ويمكن أن تنعت بوصف أدق بأن يقال انها كانت رد فعل لروح سليمة ضد الأفكار البالية التى قدمت اليهـا . والعنصر الجوهرى فى هذه العملية كان الاتصـال بين البالى وبين الفكر الجديد الذى كان لدى شعوب شابة .

واليوم تفقد أفكارنا قوتها باتصـالها بالأفكار البالية لحضـارتنا المتداعية ، أو — كما فى حالة الهنـود والصينيين — بين أفكارنا وبين الحضارات الأخرى المتداعية . وحركة الصعود والانحدار لن تنتهى اذن بتقدم بطىء ، بل بنزول مستمر ، اللهم الا اذا نجحنا فى اعطـاء الأفكار البالية روحا جديدة تجدد شبابها .

* * *

وثمة صعوبة كبرى فى تجـديد حضـارتنا ناشئة من كونه يجب أن يكون عملية باطنة ، لا خارجة ، ولهذا فلا مكان للتعاون السليم بين ماهو مادى وما هو روحى . ومن عصر النهضة حتى منتصف القرن التاسع عشر كان القائمون على انشاء الحضارة يتوقعون المساعدة للتقدم الروحى من انجازات فى نطاق التنظيم الخارجى . والمطالب فى كل دائرة من هـــذه الدوائر كانت قائمة جنبا الى جنب فى برامجهـا وكانت تدفع فى نفس الوقت . وكانوا موقنين أنهم بينما يعملون لتحويل نظم الحياة العامة فانهم كانوا يأتون بنتائج تؤدى الى تنمية الحياة الروحية الجـديدة . وكان النجاح فى ناحية يقوى الآمال والطاقات التى كانت تعمل عملها فى النواحى الأخرى . وكانوا يعملون على الاقرار التدريجى للديمقراطية فى الدولة ، وفى خاطرهم أنهم بهذا ينشرون فى العالم قواعد العدالة والسلام .

ونحن الذين عشنا لنرى الافلاس الروحي لكل النظم التي أنشأوها نحن لا نستطيع أن نعمل في وقت واحد من أجل اصلاح النظم واحياء العنصر الروحي معا . والمعونة التي يمكن مثل هذا التعاون أن يهبنا اياها نحن محرومون منها . وليس في وسعنا بعد أن نعتمد على التعاون القديم بين المعرفة والفكر . لقد كانا في الماضي حليفين . فكافح الفكر من أجل الحرية ، وبهذا عبّد الطريق للمعرفة . ومن ناحية أخرى فان جميع النتائج التي وصلت اليها المعرفة كانت تعمل في سبيل الخير العام للحياة الروحية ، وذلك ببيان أن الطبيعة تحكمها القوانين ، وتضاءل حكم الهوى والمعاني السابقة . كذلك فان هذا التحالف قوى الفكرة القائلة بأن سعادة الانسانية يجب أن تقوم على أساس القوانين الروحية . وهكذا تعاونت المعرفة والفكر على تقرير سلطة العقل والنزعة العقلية .

أما اليوم فان الفكر لا يلقى عونا من العلم ، وأصبح العلم يقف مستقلا قائما برأسه في مواجهة الفكر لا يحفل به . والمعرفة العلمية الحديثة جدا يمكن أن تقترن بنظرة الى العالم خالية من كل تأمل عقلي . ذلك أنها تقول انها لا تعنى الا بتقرير الوقائع الفردية ، لأنه بهذه وحدها يمكن المعرفة العلمية أن تحتفظ بطابعها العملي ؛ والتنسيق بين مختلف فروع العلم واستخدام النتائج لايجاد نظرية في الكون — هذا ليس من شأنها ، فيما تقول . وقديما كان كل رجال العلم مفكرين لهم شأنهم في الحياة الروحية العامة لعصرهم . أما هذا العصر فقد اكتشف كيف يمكن فصل المعرفة عن الفكر ، وكان نتيجة ذلك أنه أصبح لدينا علم حر ، ولكن لم يكد يبقى لدينا علم يتأمل .

وهكذا لم يعد لدينا أي عون طبيعي خارجي لتجديد حياتنا الروحية كما كان الشأن في الماضي . وأصبح علينا القيام بنوع واحد من المجهود ،

وعلينا أن نعمل عملا شبيها بعمل الذين يعيدون بناء كاتدرائية تحطمت أسسها تحت ثقل البناء الضخم . وليس ثمّ تقدم فى عالم الظواهر من شأنه أن يشجعنا على المثابرة ، ولا بد من ثورة هائلة تقوم بها دون عمل ثورى.

* * *

كذلك يعترض تجديد الحضارة أمرا آخر وهو أن الشخصية الفردية وحدها هى التى يجب أن ينظر اليها على أنها الفاعل فى الحركة الجديدة .

ان تجديد الحضارة لا شأن له بالحركات التى تحمـل طابع تجارب المجموع ، فهذه التجارب ليست الا ردود فعل تجاه الأحداث الخارجية . لكن الحضارة لا يمكن أن تتجدد الا اذا نشأت فى عدد من الأفراد نزعة عقلية جديدة مستقلة عن تلك السـائدة بين الجمهور وفى تعارض واياه ، نزعة عقلية تكتسب التأثير تدريجيا على النزعة الجماعية ، وفى النهاية تطبعها بطابعها . ولا سبيل الى النجاة من الهمجية الا بحركة أخلاقية ، ولا وجود للأخلاق الا فى الأفراد .

والقرار النهائى فيما يتصل بمستقبل المجتمـع لا يتوقف على مدى اقتراب نظامه من الكمال ، ولكن يتوقف على درجات قيم أفراده . وأهم عنصر فى التاريخ ، وان كان أقلها سهولة فى التحديد ، انمـا هو سلسلة التغيرات العامة المتواصـلة التى تحدث فى الاستعدادات الفـردية عند الكثيرين . فهذه الاستعدادات هى العلة فى وقوع الأحداث ، وهذا هو السبب فى صعوبة فهم الناس والأحداث الماضية فهما جيدا . وطباع الأفراد وقيمتهم بين الجمهور والطريقة التى يصبحون بها أعضاء فى بنية المجتمع ، متلقين تأثيرات ومعطين أخرى ، لا نستطيع اليوم أن نفهمها الا فهما جزئيا غير يقينى .

لكن ثمة أمر واضح تماما . فحينما يكون للمجموع فعل فى الأفراد

ناشيء من فعل هؤلاء فيه ، فان النتيجة هي الفساد والتدهور ، لأن العنصر النبيل الذي يتوقف عليه كل شيء ، أعني القيمة الروحية والأخلاقية للفرد، يختنق ويتضاءل فعله . هنالك تبدأ الحياة الروحية والأخلاقية في الانحلال، وهذا يجعل المجتمع عاجزا عن فهم المشاكل التي يواجهها وحلها ، ولا بد أن تنتابه كارثة ، عاجلا أو آجلا .

وتلك هي الحال التي نعانيها الآن ، وهذا هو السبب في أن واجب الأفراد هو الارتفاع الى تصور أعلى لمقدراتهم والقيام من جديد بالوظيفة التي لا يستطيع أداءها غير الأفراد ، أعني ايجاد أفكار روحية أخلاقية . فان لم يحدث هذا في عديد من الحالات ، فلا شيء قادر على انقاذنا .

ولا بد من خلق رأي عام جديد بطريقة غير عامة . والرأي العام انما يتكون حاليا عن طريق الصحافة والدعاوة والمنظمات والوسائل المالية وأساليب القوة التي تحت تصرفها . وهذه الطريقة غير الطبيعية في نشر الأفكار يجب أن تقابل بطريقة طبيعية تنتقل من الانسان الى الانسان ولا تستند إلا الى الصدق في الأفكار واستعداد السامعين لقبول الجديد من الحقائق . وعليها أن تهاجم ، وهي عزلاء من السلاح ، بطريقة الكفاح الروحي الأولية ، أقول أن تهاجم الطريقة الأخرى المدججة بالسلاح كأنها طالوت في مواجهة داوود .

وليس في التاريخ نظير للكفاح الذي لا بد سيقع . ذلك أن الماضي قد رأى من غير شك كفاح الفرد الحر ضد الروح المغلولة لمجتمع بأسره ، لكن المشكلة لم تبدُ على المستوى الذي تبدى عليه اليوم ، لأن تقييد الروح الجماعية ، على النحو المشاهد اليوم ، عن طريق المنظمات الحديثة وانعدام التفكير الحديث والانفعالات الشعبية العصرية — كل هذا يؤلف ظاهرة لم يكن لها في التاريخ من قبل نظير .

فهل لدى الرجل الحديث اليوم قدرة على القيام بما تتطلبه منه الروح من مطالب يود هذا العصر أن يجعلها مستحيلة ؟

انه لابد له أن يصبح مستقل الشخصية فى المجتمع المحكم التنظيم الذى يستحوذ عليه وأن يحدث أثره فيه . صحيح أن المجتمع سيتخذ كل ذريعة ووسيلة من أجل ابقائه على هذا الوضع من انعدام الشخصية الذى يتفق وهوى المجتمع ، فالمجتمع يخشى الشخصية لأن الروح والحق ، اللذين يود المجتمع خنقهما ، يجد أن فيها وسيلة للتعبير عن نفسيهما . وقوة المجتمع ويا للأسف كبيرة كبر خوفه .

وهناك تحالف أسيان بين المجتمع ككل وبين أحواله الاقتصادية . فهذه الأحوال تحاول أن تجعل من الانسان اليوم كائنا بغير حرية ولا تفكير ذاتى ولا استقلال ، وبالجملة تريد بقسوة كابية أن تجعل منه كائنا حافلا بالنقائص الى حد أن يفقد صفات الانسانية . وهذه الأحوال الاقتصادية هى آخر شيء يمكن تغييره . فحتى لو قدر أن تبدأ الروح عملها ، فاننا لن نستطيع السيطرة على هذه القوى (الاقتصادية) الا ببطء وبطريقة ناقصة . فاننا انما نطالب بذلك من الارادة ما ترفض أحوال الحياة أن تسمح به .

وما أشق المهام الملقاة على عاتق الروح ! ان عليها أن تخلق القدرة على فهم الحق الذى هو فعلا حق ، بينما لا يشيع اليوم الا الحق الذى صنعته الدعاوة . وعليها أن تخلع التعصب الوطنى الذميم ، وأن تنصب مكانه الوطنية النبيلة التى تهدف الى غايات جديرة بالانسانية كلها ، فى الدوائر التى تعمل فيها النتائج اليائسة للأعمال السياسية الماضية والحاضرة ، على اذكاء نيران التعصب الوطنى حتى بين أولئك الذين يودون من صميم قلوبهم أن يتخلصوا منها . ان ثمة دوائر تعبد فيها

الحضارة القومية عبادة أصنام ، ودوائر تحطمت فيها فكرة الانسانية ذات الحضارة المشتركة ، وعلى الروح أن تجعل هذه الدوائر تعترف بأن مسألة الحضارة أمر يهم جميع الناس ويهم الانسانية كلها . وعلى الروح أيضا أن توطد ايماننا وثقتنا بالدولة المتحضرة ، على الرغم من أن دولنا الحديثة، وقد تحطمت اقتصاديا ، وروحيا بسبب الحرب ، لم يعد لديها وقت للتفكير فى واجبات الحضارة ولا تجرؤ على تكريس اهتمامها لشىء آخر غير كيفية استخدام كل الوسائل الممكنة ، حتى القاضية منها على فكرة العدالة ، لجميع الأموال التى تكفل لها الاستمرار فى البقاء . وعلى الروح أن توجد بيننا لاعطائنا مثلا واحدا أعلى للانسان المتحضر ، فى عالم سلبت فيه الدول جيرانها كل ثقة بالانسانية والمثالية والاستقامة والتعقل والصدق فأصبحت هذه المعانى تحت رحمة قوى تغوص بنا فى الهمجية أكثر وأكثر .

وعليها أيضا أن تركز اهتمامها فى الحضارة بينما صعوبة تحصيل المعاش تشغل الناس بالأمور المادية ، وتجعل سائر الأشياء تبدو لهم مجرد أشباح . وعليها أن تهبنا الايمان بامكان التقدم بينما رد الفعل من جانب الأمور الاقتصادية فى الأمور الروحية يصبح أشد ضررا كل يوم ويؤدى الى هبوط أخلاقى متزايد . وعليها أن تزودنا بأسباب الأمل فى الوقت الذى تعوزنا فيه المؤسسات والجمعيات الدينية فضلا عن الناس الذى يمكن النظر اليهم على أنهم قادة ، وفى الوقت الذى نجد فيه أهل الفن ورجال العلم يظهرون بمظهر المدافعين عن الهمجية ، والأعلام الذين ينظر اليهم على أنهم مفكرون ويسلكون فى الظاهر هذا المسلك ، حينما تقع الأزمات يكشفون عن نفوسهم أنهم مجرد كتاب وأعضاء أكاديميات ليس غير .

وكل هذه العقبات تقوم عثرات فى طريق ارادة الحضارة . ولهذا يخيم

علينا نوع من اليأس القاتم . ولهذا أصبحنا نفهم جيدا موقف رجال عصر الانحلال اليونانى الرومانى الذين وقفوا مكتوفى الأيدى لا يقدرون على المقاومة ، فانسحبوا الى داخل نفوسهم وتركوا الدنيا لمصيرها . وان حالنا لمثل حالهم ، نقف مذهولين بما عانيناه فى الحياة من تجارب . اننا نسمع ، كما كانوا هم أيضا يسمعون ، أصواتا مغريا تقول ان الشىء الوحيد الذى يمكنه أن يجعل الحياة محتملة هو أن يعيش المرء ليومه ، وعلينا أن نتخلى عن كل رغبة فى التفكير أو التأميل فيما يجاوز مصيرنا ، ولا راحة لنا ننشدها الا فى الاستسلام .

والاعتراف بأن الحضارة تقوم على نوع من النظرية فى الكون ، ولا يمكن اعادة بنائها الا بيقظة روحية وارادة للخير الأخلاقى فى جماهير الانسانية ، هذا الاعتراف يلزمنا أن نوضح لأنفسنا تلك الصعوبات القائمة فى طريق بعث الحضارة مما قد تفوت ملاحظته على التفكير العادى . وهو فى الوقت نفسه يرتفع بنا فوق كل اعتبارات الامكان وعدم الامكان . فاذا كانت الروح الأخلاقية تقدم أساسا كافيا فى ميدان الأحداث لجعل الحضارة حقيقة واقعة ، فاننا سنعود الى الحضارة اذا رجعنا الى نظرية فى الكون ملائمة والى الاعتقادات التى يمكن أن تؤدى الى ايجادها .

ان تاريخ مانعانيه من اضمحلال يعلمنا هذه الحقيقة ألا وهى أنه حينما يموت الأمل تصبح الروح هى محكمة الاستئناف التى ينبغى اللجوء اليها، ولا بد لهذه الحقيقة أن تجد فينا التحقيق النبيل السامى لمرماها فى مستقبل الأيام .

الفصل الخامس

الحضارة والنظـــرة إلى العالم

تجديد النظرة الى العالم وبعث الحضارة
النظرة الى العالم القائمة على التفكير
النزعة العقلية والتصوف
النظرة المتفائلة الى العالم بوصفها نظرة الحضارة الى العـــالم
تجديد أفكارنا بالتفكير فى معنى الحياة .

ان أعظم الواجبات الملقاة على عاتق الروح هو ايجاد نظرة الى العالم. ففيها جذور كل الأفكار والمعتقدات وألوان النشـــاط المتصلة بالعصر ، ولا نستطيع الوصول الى الأفكار والمعتقدات التى هى أسس الحضارة عامة الا بالحصول على نظرة الى العالم تتفق مع الحضارة .

فما هو المقصود بالنظرة الى العالم ؟ انهـــا مضمون أفكار المجتمـــع والأفراد الذين يؤلفونه ، أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذى يعيشون فيه ، وعن مكانة الانسانية والأفراد ومصيرها . ما معنى المجتمع الذى أعيش فيه ، وما معنى ذاتى أنا نفسى فى هذا العالم ؟ وماذا نريد أن نفعل فى العالم ، وماذا نؤمل أن نحصل عليه منـــه ؟ وما هو واجبنـــا تجـــاهه ؟

والجواب الذى تجيب به الأغلبية عن هذه المسائل الأساسية المتعلقة بالوجود يحدد ماهى الروح التى يعيشون بها ويعيش عصرهم بها .

لكن أليس فى هذا مبالغة فى تقدير قيمة النظرة الى العالم ؟

ان غالبية الناس لا يحفلون عادة بالوصول الى نظرية صـــادرة عن

تفكير دقيق ، ولا يشعرون بالحاجة الى استمداد أفكارهم ومعتقداتهم من مثل هذا المصدر ، بل هل يتجاوبون مع كل النغمات التى تسود العصر، على تفاوت فى ذلك .

لكن من هم الموسيقيون الذين ألفوا هذه النغمات ؟ انهم أولئك الذين وضعوا نظرياتهم فى الكون ، واستخلصوا منها أفكارا متفاوتة القيمة شاعت بين الناس الآن . وعلى هذا النحو فان كل الأفكار ، سواء أكانت أفكار الأفراد أو أفكار الجماعات ، ترجع فى النهاية —على نحو أو آخر— الى نظرية فى الكون . وكل عصر يعيش فى شعور ولده المفكرون الذين يؤثرون فى هذا العصر .

وقد أخطأ أفلاطون حين طالب بضرورة أن يكون الفلاسفة فى الدولة هم أيضا حكامها . لأن سمو الفلاسفة يمتاز عن مجرد صوغ القوانين والقرارات وتنظيم السلطة الرسمية . ومثلهم كمثل ضباط أركان الحرب الذين يجلسون فى الخلف يفكرون ويدبرون تفاصيل المعركة التى يراد خوضها ، تفكيرا وتدبيرا يتعاونان فى الوضوح ، بينما الذين يلعبون أدوارهم فى عيون الجماهير هم الضباط الذين من رتب أدنى والذين يحولون التوجيهات العامة الصادرة من الأركان الى أوامر يومية ، للتنفيذ فى وحداتهم المتفاوتة الأعداد ، أوامر يومية تقول ان القوات ستبدأ المسير أو الهجوم فى ساعة معينة وفى اتجاه معين وتحتل هذا الموقع أو ذاك . ان كنت Kant وهيجل Hegel قادا ملايين من الناس لم يقرأوا لهما سطرا واحدا ، ولم يعلموا أيضا أنهم انما ينفذون توجيهاتهم .

والقادة ، ان فى نطاق كبير أو صغير ، لا يستطيعون أن ينفذوا غير ما يجرى من أفكار فى ذهن العصر . انهم لا يصنعون الأداة التى يعزفون عليها ، وانما يتخطون مكانا للجلوس أمامها من أجل العزف ؛ بل ولا يؤلفون

القطعة التى سيعزفونها ، انما هى توضع أمامهم ولا يملكون تغيير شىء فيها ؛ وكل ما يملكونه هو العزف بدرجة متفاوتة من المهارة والنجاح . فان كانت المعزوفة خالية من المعنى ، فلن يستطيعوا فعل شىء أساسى لاصلاحها ، واذا كانت جيدة لا يملكون أيضا أن يفسدوها افسادا بالغا.

فاذا تساءلنا : هل الشخصيات أو الأفكار هى التى تقرر مصير العصر ؟ — فالجواب هو أن العصر هو الذى يتلقى الأفكار من الشخصيات . فاذا أنتج المفكرون فى عصر من العصور نظرية فى الكون ثمينة ، فان الأفكار تتداول بين الناس تداولا يؤدى الى ضمان التقدم ؛ وان عجزوا عن ذلك ، بدأ الانحلال يدب على نحو أو آخر . فكل نظرية فى الكون تجر وراءها نتائجها التاريخية .

فسقوط الامبراطورية الرومانية ، على الرغم من أنه توالى على حكمها حكام على كفاية ممتازة ، يمكن أن يرجع فى النهاية الى كون الفلسفة القديمة لم تنتج نظرية فى الكون فيها من الأفكار ما يعمل على بقاء الامبراطورية والمحافظة عليها . فبقيام مذهب الرواقية كنتيجة نهائية للتفكير الفلسفى القديم ، تقرر مصير الشعوب القاطنة على شواطىء البحر المتوسط . ذلك لأن التفكير القائم على الاستسلام (وهو ما يقوم عليه المذهب الرواقى) ، مهما يكن من سموه ، فانه لا يكفل تحقيق التقدم فى امبراطورية عالمية واسعة . لهذا ضاعت محاولات أقوى أباطرتها سدى ، اذ كانت الخيوط التى عليهم أن ينسجوا بها خيوطا فاسدة .

وفى القرن الثامن عشر ، وتحت حكم ملوك ووزراء روكوكو لا قيمة لهم فى معظم البلدان ، قامت حركة تقدمية بين دول أوربا كانت فريدة فى تاريخ العالم . لماذا ؟ لأن المفكرين المنتسبين الى نزعة التنوير والى المذهب العقلى أنشأوا نظرية ثمينة فى الكون انتشرت منها أفكار ثمينة بين الناس.

لكن حينما بدأ التاريخ يشكل نفسه وفقا لهذه الأفكار ، توقف التفكير الذى أنشأ التقدم ، وأصبح لدينا اليوم جيل يبدد الميراث الثمين الذى تلقاه من الماضى ، ويعيش فى عالم من الأنقاض ، لأنه لا يستطيع تكملة البناء الذى بدأ فى الماضى . ولو كان حكامنا وساستنا أقل قصر نظر مما هم عليه ، لما استطاعوا أيضا تجنب الكارثة التى حلت بنا ، لأن الانهيار الداخلى والخارجى للحضارة كان كامنا فى الظروف التى ولدتها النظرة السائدة فى الكون . والحكام ، الكبار منهم والصغار ، لم يعملوا وفقا لروح العصر .

وبزوال تأثير عصر التنوير ، والمذهب العقلى والفلسفة العظمى فى بداية القرن التاسع عشر ، بذرت بذور الحرب العالمية القادمة . هنالك بدأت تختفى الأفكار والمعتقدات التى كان يمكنها ايجاد حل سليم للخلافات التى تقوم بين الأمم .

وهكذا جرنا مجرى الحوادث الى وضع ، علينا أن نسلك سبيلنا فيه دون أية نظرية حقيقية فى الكون . وكان انهيار الفلسفة وصعود نجم الطرق العلمية فى التفكير مؤديين الى استحالة الوصول الى نظرية مثالية يمكنها ارضاء الفكر . وفضلا عن ذلك ، فان هذا العصر أفقر فى المفكرين العميقين من أى عصر مضى . وكانت هناك قلة من العقول القوية قدمت للعالم مادة للتفكير بما كان لديها من معرفة متنوعة وما بذلت من مجهودات صادقة مخلصة ؛ لكنهم كانوا كشهب تعشى الأبصار . ولم نمنح غيرهم . وما أنتجوه من نظرات الى العالم كانت تكفى لاثارة اهتمام بعض المحافل الأكاديمية ، أو لاشاعة الرضا عند بعض حوارييهم ، لكن الشعب ككل بقى بمعزل .

ولهذا بدأنا نقنع أنفسنا بأن من الممكن السير قدما دون أية نظرية

فى الكون . وبدأ الشعور بالحاجة الى أن نسأل أنفسنا أسئلة تتعلق بالعالم وبالحياة ، ونصل الى أجوبة عنها ، بدأ هذا الشعور يتضاءل قليلا قليلا .
ولما أوقفنا أنفسنا فى هذه الظروف الخالية من التفكير تلقفنا أى الأفكار اتفقت مما جاد به علينا الشعور بالواقع من أجل أن نواجه مطالب الحياة ومطالب الوطن . وخلال أكثر من جيل ونصف تجمعت لدينا الأدلة الكافية على أن النظرية القائمة على الخلو من كل نظرية هى أسوأ نظرية ، ومن شأنها ليس فقط القضاء على الحياة الروحية ، بل وأيضا القضاء المطلق على كل شىء ، لأنه حيث لا يوجد أركان حرب عامة للتفكير فى خطة الحملة المتعلقة بجيل ، فان الضباط المرءوسين يقودون هذا الجيل من مغامرة الى أخرى عديمة الفائدة ، والأمر فى شئون الحرب تماما كما فى شئون الفكر .

ولهذا فان اعادة بناء عصرنا لا يمكن أن تبدأ الا باعادة بناء نظرته الى العالم . وليس هناك ماهو أشد أهمية والحاحا أكثر من هذا الذى قد يبدو لنا بعيدا مجردا . ولن يمكن قيام مجتمع ذى مثل عليا وأهداف عظيمة ، وقادر على تحقيق هذه المثل فى الواقع ، الا اذا تشبعنا بفكرة ايجاد نظرية تسند الحضارة نستمد منها نحن جميعا بواعث على الحياة والعمل . ان اعادة بناء التاريخ ينبغى أن تتم بالأفكار الجديدة .

والحياة بدون نظرية عن الأشياء هى اضطراب مرضى للقدرة على التوجيه والسلوك ، يصيب الأفراد والجماعات على السواء .

* * *

والآن ما هى الشروط الواجب توافرها فى نظرية فى العالم لتكون قادرة على ايجاد حضارة ؟

يجب أولا أن تكون ثمرة التفكير . فلا يمكن شيئا أن يكون قوة روحية تؤثر فى مجموع الانسانية الا اذا كان وليد التفكير ويتجه الى

الفكر . فالأمر الذى قلب على وجوه النظر فى فكر العدد الأكبر ، وهكذا تقرر أنه حقيقة ، هو وحده الذى يملك قوة طبيعية على الاقناع تؤثر فى سائر العقل وتظل نافذة التأثير . وفقط حينما يهاب دائما بالحاجة الى نظرة تأملية فى الأشياء تسهم كل قوى الانسان الروحية بنشاطها .

ان للعصر الذى نعيش فيه نزوعا سابقا ، يكاد يكون فنيا ، ضد كل نظرية تأملية فى الكون . اننا لا نزال أبناء للحركة الرومانسية الى درجة أكبر مما تتصور . وما أنتجته هذه الحركة فى معارضتها لنزعة التنوير والنزعة العقلية يبدو لنا أمرا صادقا ، بالنسبة الى جميع العصور ، ضد أية نظرية يمكن أن تؤسس نفسها على الفكر وحده . وفى مثل هذه النظرية عن العالم نرى العالم مقدما وقد سادته عقلية جرداء ، ومعتقدات تحكمها المنفعة وحدها ، والتفاؤل الضحل الذى يسلب الانسانية كل عبقرية انسانية وكل حماسة .

لقد كان استهلال القرن التاسع عشر على صواب فى كثير من المعارضة التى وجهها الى المذهب العقلى . ومع ذلك فان من الحق أيضا أنه احتقر وشوه أعظم وأثمن نتاج للحياة الروحية أبدعه الانسان على مدى التاريخ، رغم مافيه من نقائص . ففى جميع الأوساط ، المثقفة وغير المثقفة على السواء ، كان يسود ايمان بالفكر واحترام للحق . ولهذا السبب وحده كان ذلك العصر أسمى من أى عصر سبقه ، وأسمى بكثير جدا من عصرنا هذا .

ولكن مشاعر الرومانسية وعباراتها لا ينبغى أبدا أن تمنع هذا الجيل من تكوين فكرة واضحة عن حقيقة العقل .انه ليس نزعة جافة تقضى على كل حركات الحياة الباطنة ، بل العقل هو مجموع وظائف الروح فى أفعالها الحية وآثارها . وفيه يقوم هذا الاتصال المستمر بين الذهن والارادة ،

الذى يحدد طابع وجودنا الروحى . وما ننتجه من أفكار عن العام يحتوى على كل ما يمكننا أن نشعر به وأن نتخيله فيما يتصل بمصيرنا وبمصير الانسانية ، ويعطى وجودنا وكياننا كله اتجاهه وقيمته . والحماسة الواردة من الفكر صلتها بما ينشأ عن مجرد الاحساس التلقائى كصلة الريح التى تكتسح القمم العالية بالريح الجوالة بين التلال . فاذا حاولنا من جديد أن ننشد المعونة من نور العقل ، فاننا لن نحتفظ بأنفسنا فى مستوى جيل فقد القدرة على التحمس ، بل سنرتفع الى الوجدان العميق النبيل الذى توحى به المثل العليا العظيمة السامية . وهذه المثل ستملأ كياننا وتزيد منه الى حد أن ما نحيا به الآن سيبدو مجرد نوع فقير من الأثاث ، سرعان ما يزول .

والنزعة العقلية أكثر من مجرد حركة فكرية تحققت فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . انها ظاهرة ضرورية فى كل حياة روحية سوية . وكل تقدم حقيقى فى العالم ، لو حللناه ، لوجدناه يرجع فى النهاية الى النزعة العقلية .

صحيح أن الآثار العقلية التى أنتجها العصر الذى نسميه تاريخيا باسم العصر العقلى هى آثار ناقصة غير مرضية ، لكن المبدأ الذى تقرر آنذاك ، مبدأ اقامة نظراتنا فى الكون على أساس الفكر والفكر وحده ، هو مبدأ صادق فى جميع الأزمان . وحتى لو لم تنضج الثمرة الأولى لشجرة ما نضوجا تاما ، فان الشجرة نفسها ستبقى شجرة الحياة لحياة الروح .

وكل الحركات التى ادعت لنفسها حق الحلول محل النزعة العقلية هى فى مركز أدنى بكثير منها فيما يتصل بما تنتجه وتنجزه . لقد حاولت أن تستمد من الفكر النظرى والتاريخ والشعور وعلم الجمال والعلم عامة نوعا من النظرة الى العالم ، فراحت تنبش خبط عشواء فى العالم المحيط

بها بدلا من التنقيب على أساس علمى . أما النزعة العقلية فهى وحدها التى اختارت المكان الصحيح للتنقيب ، فنقبت تنقيبا منظما ووفقا لخطة . واذا كانت لم تعثر الا على معدن ضئيل القيمة ، فالسبب فى ذلك هو أنها لم تستطع بالوسائل الموضوعة تحت تصرفها أن تعمق التنقيب والحفر بالدرجة المطلوبة . لقد كنا نبحث كمغامرين فأصابنا الفقر والدمار ، ولهذا يجب علينا أن نعمل وسعنا للنزول فى الأرض ، التى عملت فيها النزعة العقلية ، الى مستوى أعمق ، وأن نخترق كل الطبقات لنرى عسانا نعثر على الذهب الذى لا بد أنه مدفون هناك .

. واستقصاء النظر فى نظرية عن الكون أنشأها الفكر — هو الطريق الممكن الوحيد للعثور على الاتجاه الصحيح وسط الاضطراب الفكرى الذى يعم العالم اليوم .

والمسائل الفلسفية والتاريخية والعلمية التى لم يكن فى وسع النزعة العقلية فى مستهلها أن تعالجها مالبثت أن طفت عليها كالسيل الجارف ودفنتها وهى فى وسط رحلتها . فعلى النظرية العقلية الجديدة فى الكون أن تشق طريقها وسط هذا الاضطراب . وعليها أن تفتح أبوابها لتأثير عالم الوقائع ، وأن تستكشف كل طريق تفتحه أمامها المعرفة والتفكير ، سعيا وراء اقتناص المعنى النهائى للوجود والحياة ، وحتى تعلم ما اذا كان فى وسعها أن تحل بعض الألغاز التى يقدمانها .

انهم يقولون ان العلم النهائى الذى يعترف فيه الانسان بأن كيانه جزء من الكل علم ينتسب الى عالم التصوف ، ويقصدون بذلك أنه ليس من الممكن تحصيله عن طريق التفكير العادى ، بل لابد من أن يحياه المرء بطريقة أو بأخرى .

لكن لماذا يفترض أن طريق الفكر يجب أن يقف فجأة عند حدود

التصوف ؟ صحيح أن العقـل المحض كان حتى الآن يتوقف حينما يقترب من تلك المنطقة ، لأنه لم يكن يرغب فى الذهاب الى مابعد النقطة التى فيها يستطيع أن يعرض كل شىء على أنه جـزء من مخطط منطقى ناعم . والتصوف من جانبه كان دائما يزدرى العقل المحض ما استطاع الى ذلك سبيلا ، ليمنع من انتشار الفكرة القائلة بأن على التصوف أن يقدم حسابا الى العقل . لكن على الرغم من أن كليهما يرفض الاعتراف بسلطة الآخر ، فانهما ينتسبان الى بعضهما بعضا .

ففى العقل يحاول كل من الذهن والارادة — وهما مرتبطان فى طباعنا ارتباطا مستسرا — الوصول الى تفاهم متبادل . والمعـرفة النهائية التى نسعى جهدنا للحصول عليها هى المعرفة بالحياة ، التى ينظر اليها الذهن من الخارج بينما الارادة تنظر اليها من الداخل . ولما كانت الحياة هى الموضوع النهائى للمعرفة ، فان معرفتنا القصوى هى بالضرورة تجربتنا فى الحيـاة القائمة على التفكير . لكن هذا لا يقع خارج نطاق العقل ، بل داخله . ولن تستطيـع الارادة أن تكون فى المركز الذى يسمح لها بادراك نفسـها — بالقدر الذى تهيئه لها طبيعتها — على أنها جزء من ارادة الحياة الكلية وجزء من الموجود بوجه عام ، الا اذا أفكرت الارادة فى الصلة التى تربطها بالذهن ونفذت اليه نفوذا عميقا . أما اذا طرحت الذهن جانبا ، فانها تضيع نفسها فى تخيلات مضطربة ، بينما الذهن ، شأنه شـأن النزعة العقلية فى الماضى لن يسمح باضاعة نفسه فى التجربة الفكرية ابتغاء أن يفهم الحياة ، ولهذا ينخلى عن كل أمل فى بناء نظرية فى الكون عميقة ثابتة الدعائم .

وهكذا نجد أن التأمل ، اذا ما أفضى به الى غاية ، يقود على نحو ما وفى مكان ما الى تصوف حى ، ضرورى فى تفكير كل انسان وفى كل مكان.

والشكوك التى تثار حول امكان جمهور الناس الوصول الى مستوى

التفكير فى أنفسهم وفى العالم الذى يقتضيه ايجاد نظرية تأملية فى العالم — هذه الشكوك يمكن تبريرها اذا أخذ انسان اليوم نموذجا للجنس البشرى ، والواقع أنه ظاهرة مرضية لتضاؤل حاجته الى التفكير .

والواقع أن فى ملكة التفكير عند الرجل العادى قدرة على التأمل تجعل من الممكن أن يبتكر الفرد من نفسه نظرية فى الأمور التى تجرى فى العالم ، وتجعل هذا الابتكار أيضا أمرا ضروريا فى الظروف المعتادة . وحركات التنوير فى العصر القديم والحديث تعاون فى المحافظة على الاعتقاد أن فى جمهور الانسانية قدرة على التفكير فى الأمور الأساسية يمكن تنبيهها ودفعها الى النشاط . ويقوى هذا الاعتقاد بملاحظة الانسانية والاختلاط بالشباب . والدوافع الرئيسية الى التفكير فى الكون تستيقظ فينا خلال السنوات التى نبدأ فيها التفكير تفكيرا مستقلا . وبعد ذلك يتضاءل التفكير ، حتى بالرغم من شعورنا بوضوح بأن فى هذا ما يفقر نفوسنا ويجعلها أقل قدرة على عمل الخير . ومثلنا مثل عيون مياه تتوقف عن التدفق لأنها لم تجد من يصونها فامتلأت بالمواد الفاسدة .

ان عصرنا أهمل فى رعاية آلاف العيون المتدفقة بالفكر اهمالا أشد من أى عصر مضى ، ومن هنا كان الفقر الذى نعانيه . لكن اذا نحن أفلحنا فى ازالة المواد الفاسدة التى تخفى الماء ، فان الرمال سترتوى ، وتتدفق الحياة حيث لا يسود غير القفر .

ومن المؤكد أن فى ميدان النظريات فى العالم قادة ومقودين . وان استقلال جمهور الناس قد بقى حتى الآن أمرا نسبيا . والمسألة انما هى هذه : هل يقود تأثير القادة الى الاستقلال أو الاعتماد على الغير . والاستقلال فى الفكر يؤدى الى التطور فى اتجاه الصدق ، بينما الاعتماد على الغير يعنى القضاء على فضيلة الصدق .

ان كل كائن يتصف بصفة الانسان يجب أن ينمى ذاته الى شخصية حقيقية فى نطاق نظرية فى الكون أوجدها لنفسه .

* * *

لكن ماذا يجب أن يكون عليه طابع النظرية اذا كانت الأفكار والمعتقدات المتعلقة بالحضارة قائمة على أساسها ؟

انها يجب أن تكون متفائلة وأخلاقية .

والنظرية فى الكون تكون متفائلة اذا كانت تفضل الوجود على اللاوجود وتؤكد الحياة بوصفها شيئا له قيمة فى ذاته . ومن هذا الموقف من الكون والحياة ينشأ الدافع الى رفع الوجود الى أعلى مستويات القيمة بالقدر الذى يكون لنا تأثير فى تحقيق ذلك . ومن هنا ينشأ النشاط الموجه الى اصلاح أحوال الفرد الحية ، وأحوال المجتمع والدولة والانسانية ، ومنه تنبثق أعمال الحضارة الخارجية ، وسيطرة الروح على قوى الطبيعة والتنظيم الاجتماعى الأعلى .

والأخلاق هى نشاط الانسان الموجه الى كفالة الكمال الباطن لشخصيته . وهى فى ذاتها بمعزل عن كون النظرة الى العالم متشائمة أو متفائلة . ولكن مجالها فى العمل يضيق أو يتسع وفقا لكونها على ارتباط بنظرة من النوع الأول أو الثانى .

ففى النظرة المتشائمة الى العالم ، كما نجد مثالا لها فى فكر البراهمة أو عند شوبنهور ، ليس للأخلاق شأن بالعالم الموضوعى . انما هى تهدف الى مجرد كفالة الكمال الذاتى للفرد عن طريق كفالة الحرية الباطنة والانعتاق من العالم ومن روح العالم .

لكن غاية الأخلاق تتسع كلما عقدت صلة وثيقة بينها وبين نظرية فى الكون تؤكد العالم والحياة . هنالك يكون هدفها كمال الفرد الباطن وفى

الوقت نفسه توجيه نشاطه بحيث يؤثر فى غيره من النـاس وفى العـــالم الموضوعى . وهذه الحرية بما فيها من انعتاق من العالم وروحه لم تعـد الأخلاق تحسبها للانسان غاية فى ذاتها . وبها يصبح الانســان قادرا على العمل بين الناس وفى العالم كقوة عالية ظاهرة ، وبالتالى قادرا على أن يلعب دوره فى تحقيق المثل الأعلى للتقدم العام .

وهكذا نرى النظرية الكونية المتفائلة الأخلاقية تتعاون مع الأخلاق على انتاج الحضارة . ولن تستطيع واحدة منهما بمفردها أن تؤدى هذا الدور . فالتفاؤل يهب الثقة بأن عملية تطور العـالم لها — على نحو أو آخر — هدف روحى حقيقى ، وبأن تحسين العـلاقات العامة للعـــالم وللمجتمع يهيىء الكمال الروحى الأخلاقى للفرد . والجانب الأخلاقى يسهم فى ايجاد القدرة على تنمية الاستعداد العقلى الضرورى للتأثير فى العـالم وفى المجتمع واحداث التعاون بين كل أعمالنا لكفـالة الكمـال الروحى والأخلاقى للفرد ، مما هو الغاية النهائية للحضارة .

فاذا ما اعترفنا بأن الطاقات المتولدة عن النظرة الى الكون والدافعة الى خلق الحضارة تقوم جذورها فيما هو أخلاقى متفائل فانه يتضح لماذا وكيف أصاب الذبول مثلنا فى الحضارة . وهذا السؤال لا ينبغى أن يجاب عنه بأمثلة ونظائر حسنة أو سيئة من الطبيعة . وانما الجواب الحاسم هو أن هذه المثل أصابها الذبول لأننا لم نفلح فى ارســاء العناصر الأخـلاقية والمتفائلة على أسس راسخة رسوخا كافيا .

واذا كان لنا أن نحلل العملية التى فيها تكشف الأفكار والمعتقـدات التى تبدع الحضارة — عن نفسها ، فسنجد أنه حيث يقع تقدم فان العنصر المتفائل أو الأخلاقى فى نظرية الكون قد بدا أشد اغراء مما هــو عادة ، وكان نتيجة ذلك أن حدث تقدم فى التطور . وحينما تكون الحضـــارة

بسبيل الانحلال فان ثمت نفس السلسلة من العلل لكنها تفعل فعلها بطريقة سلبية . فيصاب البناء بالتلف أو يتداعى لأن العنصر المتفائل أو الأخلاقى أو كليهما معا قد انهار انهيار الأساس الواهى . ومهما بحثنا فلن نجد أسبابا أخرى تفسر مايقع من تغيرات . فكل الأفكار والمعتقدات التى من هذا النوع تنشأ من التفاؤل ومن الدافع الأخلاقى . فان كانت هاتان الدعامتان (التفاؤل والأخلاق) متينتين ، فليس ثم مانخشاه على البناء .

ولهذا فان مستقبل الحضارة يتوقف على ما اذا كان يمكن الفكر أن يصل الى نظرية فى الكون لها ارتباط أكثر أهمية وأشد وثوقا بالتفاؤل وبالدوافع الأخلاقية مما كان للنظريات السابقة عليها .

* * *

اننا معشر الغربيين نحلم بنظرية فى الكون تتوافق مع دوافعنا الى العمل وفى الوقت نفسه توضحها . ولقد عجزنا عن وضع مثل هذه النظرية بوضوح ودقة . ونحن الآن فى حال من يملك الدافع دون أن يكون لهذا الدافع اتجاه محدد . ان روح العصر تدفعنا الى العمل دون أن تسمح لنا ببلوغ أية نظرة واضحة فى العالم الموضوعى وفى الحياة . انها تتطلب منا أن نبذل كل جهد وبلا رحمة فى خدمة هذه الغاية أو تلك ، هذا العمل أو ذاك ، وتشيع فينا نوعا من خمار النشاط على نحو لا يسمح لنا أبدا بالتأمل والتفكير وسؤال أنفسنا : ما شأن هذه التضحية المستمرة بأنفسنا فى سبيل غايات وانجازات ، ما شأنها بمعنى العالم وبمعنى الحياة ؟ وهكذا نمضى ها هنا وها هناك فى جو من الغيوم تألف من عوزنا الى نظرية محددة فى الكون ، كأننا مشردون بلا مأوى ، ومرتزقة سكارى ننخرط فى خدمة الوضعاء والعظماء على السواء دون أن نميز بين أولئك وهؤلاء . وكلما كانت حال العالم أدعى الى اليأس ، العالم الذى يغدو فيه هذا الدافع

المغامر الى العمل ذات اليمين وذات الشمال ، انبهم تصورنا للأشياء وزادت أفعال الذين انضووا تحت لواء مثل هذا الدافع عبثا وعدم معقولية .

وتتضح ضآلة نصيب الدافع الى الفعل من التأمل عند الغربيين حينما يحاول أن يوفق بين أفكاره وأفكار الشرق الأقصى . لأن الفكر فى الشرق الأقصى كان يعنى دائما بالبحث عن معنى للحياة ، ولهذا تراه يحملنا على النظر فى مشكلة معنى مانعانيه من قلق ، وهى المشكلة التى نتهرب منها دائما نحن الغربيين . اننا نقف مذهولين حينما نتأمل الأفكار التى يقدمها لنا الفكر الهندى . ونبتعد عن المفترضات العقلية التى نجدها فيه ، ونشعر بالعناصر الناقصة غير المرضية فى المثل الأعلى الداعى الى الامتناع من العمل ، ونحس على نحو غريزى بأن ارادة التقدم لها ما يبررها ليس فقط من ناحية اتجاهها الى الكمال الروحى للشخصية ، بل وأيضا من ناحية اتجاهها ونظرتها الى ماهو عام ومادى .

ونزعم لأنفسنا أننا نحن المغامرين ، الذين تتخذ موقفا ايجابيا نحو العالم ونحو الحياة ، مهما يكن من عظم أخطائنا وفحشها ، فاننا نستطيع أن ندل ليس فقط بأعمال مادية عظيمة بل وأيضا بأعمال روحية وأخلاقية أجلّ من أولئك الذين ينضوون تحت لواء نظرية فى الكون تدعو الى التوقف عن الفعل والعمل .

ولكننا ، رغم هذا كله ، لا نشعر بما يبرر وجودنا تبريرا كاملا أمام تلك النظريات الشرقية الغريبة ، لأن فيها شيئا حافلا بالنبل يخلب ألبابنا بل ويسحرنا . ومسحة النبالة هذه انما جاءت من هذه الواقعة وهى أن هذه المعتقدات تولدت عن سعى الى ايجاد نظرية فى الكون ومعنى للحياة . أما عندنا نحن فالغرائز والدوافع الفعالة تقوم مقام نظرية فى الكون . وليس لدينا نظرية توكيد للعالم والحياة نعارض بها النظرية السلبية التى يقول

بها أولئك المفكرون (الشرقيون) ، وليس لدينا فكر يتخذ أساسا له فى نظرة متفائلة للوجود تعارض تلك الأخرى التى انتهت الى نظرة متشائمة .

ان يقظة الروح الغربية يجب اذن أن تبدأ من شعور الشعب ، المثقف منـــه وغير المثقف ، بحاجته الى نظرية فى الكون واحساسه بهول الموقف الذى هو فيه الآن . ولن نستطيع بعد أن نقنع بالاحتيال لايجاد بدائل عن مثل هذه النظرية . والسؤال الذى يجب علينا أن نبذل قصارى جهودنا فى سبيل الجواب عنه هو : ما هو أساس ارادة النشاط والتقدم التى تدفع الى الأعمال الجليلة والأفعال المخيفة معا ، وتصدنا عن التأمل والتفكير ؟

ولا مخرج من حالة انعدام المعنى التى وقعنا فى أسرها الى حالة مليئة بالمعانى الا بأن يعود كل انسان الى نفسه ، وأن تتضافر جميعا للتفكير فى الطريقــة التى بها نستمد ارادتنا للعمــل والتقدم من معنى نعطيه لحياتنا وللحياة المحيطة بنا .

ولن تتيسر اعادة النظر فى المعتقدات والمثل التى نحيا فيها ومن أجلها ببث أفكار أصلح فى نفوس أهل هذا العصر . وانما يتم ذلك بأن يعيــد الكثيرون النظر فى معنى الحياة وأن يوجهوا مثلهم فى العمل والتقدم وفقا لذلك ، وأن يجددوها ويعاودوا التأمل فيها ، وأن ينظروا هل معناها يتفق مع المعنى الذى نعطيه للحياة .

فهذا التأمل الشخصى فى الأمور النهائية والعنصرية هو الطريق الوحيد فى قياس القيم الذى يمكن الاعتماد عليه . ان ارادتى وفعلى ليس لهمـــا معنى حقيقى وقيمة الا بالقدر الذى به يمكن تبرير الأهداف التى يضعها العقل لنفسه بأنها على اتفاق مباشر مع تفسيرى لحياتى أنا وحياة الآخرين وما عدا ذلك فعبث وخطر ، مهما بدا أنه يساير التقاليد والعرف والرأى العـــام .

وقد يبدو من السخرية أن ندعو الناس الى شيء بعيد مثل العودة الى التفكير فى معنى الحياة — فى وقت اشتدت فيه انفعالات الأمم وحماقاتها وانتشرت ، ونضجت فيه البطالة والفقر والجوع ، واستخدمت القوة ضد العزّل على نحو شائن دنيء لا معنى له ، وتفسخت فيه الحياة الانسانية المنظمة وتبددت فى كل اتجاه . لكن فقط حينما يبدأ جمهور الناس التفكير على هذا النحو ستنشأ القوى التى تستطيع أن تحدث نوعا من التوازن مع هذا الاضطراب والبؤس . وأية اجراءات أخرى تتخذ فان نتائجها يحيط بها الشك ولن تكون مناسبة ولا وافية .

حينما يخلى الأغبر الذابل فى المراعى مكانه للأخضر فى فصل الربيع فمرد هذا الى ملايين من البراعم التى تنبت من جذور عتيقة . وكذلك يقظة الفكر الضرورية لهذا العصر لا يمكن أن تنشأ الا نتيجة تحول للأفكار والمثل التى يقول بها الكثيرون ، تحول يقوم به التفكير الفردى والكلى فى معنى الحياة ومعنى الوجود .

لكن هل نحن واثقون بقدرتنا على تحويل توكيدنا للوجود والحياة — وهو دافع قوى جدا فى أنفسنا — الى نظرية فى العالم وفى الحياة يتدفق منها تيار من الطاقة المولدة للحياة العقلية والفعل المعقول تدفقا ثابتا مقنعا ؟ كيف نفلح فى فعل ما أخفقت روح العالم الغربى فى تحقيقه طوال الأجيال السالفة ؟

لكن ، حتى لو لم يصل الفكر اذا ما استيقظ الى أكثر من نظرية فى الكون ناقصة غير مرضية ، فان هذا أكبر قيمة من انعدام أية نظرية على الاطلاق ، اذ هو حقيقةسعينا للوصول اليها ؛ بل هو خير من أية نظرية صارمة تتمسك بأذيالها اعتمادا على قيمة ذاتية مفترضة فيها دون أن نكون مؤمنين بها ايمانا حقيقيا كاملا ، مهملين مطالب الفكر الحق .

ان بداية كل حياة روحية ذات قيمة هى الايمـان الشـجاع بالحق والقول به صراحة . وأعمق التجارب الروحية ليس هو الآخر غريبـا عن الفكر ، بل ينبغى أن يكون مستمدا منه ان أريد له أن يقوم على أساس صادق عميق . وان مجرد التفكير فى معنى الحياة لهو ذو قيمة فى ذاته . فلو قدر لهذا التفكير أن يبعث بيننا من جديد ، فان المثل الناشئة عن الغرور والآلام ، والتى تزدهر وتتكاثر كالأعشاب الرديئة وتنتشر بين عقائد عامة الناس ، لا بد أن يصيبها الذبول ثم الفناء . ولو أننا جميعا خصصنا ثلاث دقائق كل مساء للنظر فى السماء المرصعة بما لا نهاية له من النجوم ، لمهدنا لاصلاح الأحوال التى نعيش فيها اليوم ، وكذلك لو أننا ونحن نشترك فى تشييع جنازة فكرنا فى لغز الموت والحيـــاة ، بدلا من الخوض فى الأحاديث الفارغة ونحن نتابع سير الجنازة . ان المثل ، التى يولدها الجنون والانفعال ويعمل على ترويجها أولئـك الذين يصنعون الرأى العـــام والأحداث العـــامة ، لن يكون لها بعــد أدنى تأثير على الذين يبدأون فى التأمل فى المتناهى واللانهاية ، فى الكون والفســـاد ، ويتعلمون كيف يميزون بين المعايير الصادقة والمعايير الزائفة ، بين ذوات القيمة الحقيقيـة وبين تلك العديمة القيمة . لقد كان الأحبـار فى قديم الزمان يقولون ان ملكوت الله سيأتى لو أن كل بنى اسرائيل حافظوا على السبت فى وقت واحد ! كذلك لو أن أثرا حقيقيا واحدا للتفكير فى معنى العـالم ومعنى الحياة بدا بيننا ، فكم يفقد الظلم والبطش والكذب — التى تصب على الجنس البشرى مصائب لا حصر لها — كم تفقد هذه من سلطانها !

لكن ، أليس ثم خطر فى تحدى الناس بهذا السؤال عن معنى الحياة وفى المطالبة بأن يبرر الدافع الى العمل نفسه ويكشف عن ذاته بتفكير من ذلك النوع الذى تحدثنا عنه ؟ واذا استجبنا لهذا الطلب ، أفلا نفقد عنصرا من عناصر الحماسة الساذجة لا يمكن تعويضه ؟

بيد أنه ليس لنا أن نقلق متسائلين عن مدى قوة أو ضعف دوافعنا الى العمل اذا وصلنا بالتفكير العقلى الى تفسير لمعنى الحياة ، لأن الدافع الى العمل لا معنى له بمعزل عن المعنى الذى يمكن أن نجده وأن نشعر به فى حياتنا نحن . والمهم حقا ليس كمية النشاط بل كيفيته . وما نحن فى حاجة اليه هو أن تصبح ارادة العمل فينا واعية لنفسها وأن تتوقف عن العمل خبط عشواء .

لكن قد يعترض على هذا فيقال ان هذا سيفضى بنا فى النهاية الى الاستسلام اللاأدرى ، وسنضطر الى الاعتراف بأننا لا نستطيع أن نكتشف أى معنى فى الكون ولا فى الحياة .

غير أن الفكر اذا كان له أن يسلك طريقه دون عائق ، فينبغى عليه أن يستعد لكل شىء ، حتى لاحتمال الوصول الى لا أدرية عقلية . لكن حتى لو قدر لارادة العمل فينا أن تشتبك فى صراع متواصل عقيم مع نظرة لا أدرية فى الكون والحياة ، فان خيبة الأمل الأليمة هذه أفضل عندها من الرفض المستمر للتفكير فى وضعها ، لأن خيبة الأمل هذه تعنى على كل حال أننا نعرف جيدا ما نحن فاعلوه .

بيد أنه ليس هناك أية ضرورة لموقف الاستسلام هذا . نحن نشعر بأن الوقوف موقف التوكيد للعالم والحياة هو أمر ضرورى وثمين فى نفس الوقت . فمن المحتمل اذن أن يكون له أساس فى الفكر . فما دام عنصرا فطريا فى ارادة الحياة ، فيجب أن يكون من الممكن فهم ذلك على أنه لازمة ضرورية لتفسيرنا للحياة . ولعلنا سننظر حينئذ الى مصدر آخر مختلف عن ذلك الذى استمددنا منه حتى الآن الأساس الحقيقى لنظرية فى الكون تحمل فى طياتها توكيدا للعالم وللحياة . لقد كان التفكير السابق يظن أنه يستطيع أن يستنبط معنى الحياة من تفسيره للكون . ومن يدرى لعلنا

سنضطر الى التسليم بالتخلى عن مشكلة تفسير الكون ، والى العثور على معنى حياتنا فى ارادة الحياة كما هى قائمة فينا .

وان طرق الكفاح للوصول الى الغاية التى ننشدها يمكن أن يسترها الظلام ، بيد أن الوجهة التى ينبغى أن تتخذها فى سيرنا واضحة بينة . اذ يجب علينا أن نفكر معا فى معنى الحياة ، ويجب أن نناضل معا للوصول الى نظرية فى الكون تؤكد العالم وتؤكد الحياة ، نظرية يجد فيها الدافع الى العمل — هذا الدافع الذى نشعر به عنصرا ضروريا ثمينا فى كياننا — نقول نظرية فيها يجد هذا الدافع التبرير والاتجاه والوضوح والعمق ، ويتلقى مزيدا من القوة المعنوية الأخلاقية ، والصمود ، وبهذا يصبح قادرا على وضع مثل عليا حضارية نهائية تشيع فيها روح الانسانية الصحيحة ثم على تحقيقها .

الجزء الثاني

الحضارة والأخلاق

الى زوجتى
وهى أخلص رفيقة

مقدمة

ان موضوع بحثى هو مأساة النظرة الغربية الى الكون

لما كنت تلميذا أثار دهشتى أن يكتب تاريخ الفكر دائما على أنه مجرد تاريخ للمذاهب الفلسفية ، وليس تاريخا لمحاولة الانسان الوصـــول الى نظرية فى الكون . ثم لما بدأت أفكر فى تيار الحضارة التى وجدت نفسى أعيش فيها ، أذهلنى ما هنالك من ارتباطات غريبة قاسية بين الحضارة وبين نظرتنا الى العالم بوصفه كلا . هنالك أحسست بدافع قوى الى أن أضع أمام التفكير الغربى السؤال عما يهدف اليه ، وعن النتيجة التى وصـــل اليها فيما يتصل بفلسفة الحياة . وماذا عسى أن يبقى من انجازات فلسفتنا اذا ما انتزع منها مافيها من بريق علمى ؟ وماذا تستطيع هى أن تقدمه اذا طالبناها بالأفكار العنصرية التى نحن فى حاجة اليها اذا كنا نريد أن نأخذ مكاننا فى الحياة كأناس ينمون فى أخلاقهم بفضل التجربة التى يحصلونها بالعمل ؟

وهكذا قدر لى أن أبذل طاقتى من أجل الوصـــول الى فهم الفكر الغربى . لقد تبين لى أنه سعى للوصول الى نظرة فى الحياة يمكن أن تنشأ عنها وحدها حضارة شاملة عميقة ، وأراد أن يبلغ مكانة يؤكد فيها العالم والحياة يقيمها على أساس أن من واجبنا أن نكون فعّالين وأن نناضل فى سبيل التقدم بكل أنواعه وأن نخلق القيم ، ورام أن يصـــل الى مذهب أخلاقى على أساسه يقدر أنه لكى يكون العمل مفيدا ينبغى علينا أن نضع حياتنا فى خدمة الأفكار وفى خدمة الحياة المحيطة بنا .

لكنه لم يفلح فى تأسيس نظرته الكونية المؤكدة للعالم والحيـاة على أساس من الفكر بطريقة ثابتة مقنعة . وفلسفتنا لم تفعل أكثر من ايجـاد قطع متفرقة غير ثابتة فى النظرة المفيدة الى الحياة التى كانت تحوم أمام عين عقلها . وكانت النتيجة لذلك أن حضارتنا بقيت هى الأخرى متقطعـة غير مأمونة .

لقد كان خطأ قاتلا أن الفكر الغربى لم يعترف لنفسه بالنتيجـة غير المرضية التى انتهى اليها بحثه عن نظرة راسخة مفيدة الى الكون . وتفكيرنا الفلسفى صار أقل أصالة ، اذ فقد كل صلة بالمسائل الأصلية التى يجب أن يسأل عنها الانسان فيما يختص بالحياة والعالم ، وازداد تعلقا بالمسـائل الفلسفية ذات الطابع الأكاديمى الخالص ، وبالتخصص فى الجانب الفنى الاصطلاحى الفلسفى ، كما ازداد تقيده بالأمور الثانوية . وبدلا من أن ينشىء موسيقى حقيقية أنتج موسيقى فرق ان تكن غالبا رائعة فانها على كل حال موسيقى فرق .

وعن طريق هذه الفلسفة التى لم تعمل غير التفلسف بدلا من الكفاح من أجل نظرة فى العالم قائمة على الفكر وتخدم الحياة ، وصلنا الى عدم نظرة فى العالم ، وبالتالى نقص فى الحضارة .

على أنه بدأت تلوح فى الأفق علامات على يقظة الفكر فى هذه الناحية. وأصبح من المقرر هنا وهناك أن الفلسفة ينبغى لها أن تحاول من جديد أن تقدم نظرة فى الكون . ويعبر عن هذا عامة بأن يقال ان النـاس يشجعون الفلسفة من جديد على انشاء « ميتافيزيقا » ، أعنى وضع أفكار نهائيـة تتعلق بطبيعة العالم الروحيـة ، بينما هى قـد ظلت حتى الآن مشغولة بتصنيف الوقائع العلمية واطلاق الفروض الحذرة .

ولم يقتصر الأمر على الفلسفة بل فى الفكر عامة نجد يقظة الحاجة الى

نظرة عالمية تعبر عن نفسها كحاجة الى ميتافيزيقا . فاتجه الناس الى البحث عن مذاهب خيالية « ميتافيزيقية » — وقدّم اليهم منهـا . والأشخاص الذين يعتقدون أن فى متناولهم تجـارب نفسية خاصـــة ويؤكدون أنه بمساعدتها يستطيعون النفوذ الى ماوراء الظواهر الواقعية ، يتوفرون على انتاج نظرات فى العالم .

لكن لا الميتافيزيقا الحذرة ولا تلك الخيالية الطامحة قادرة على أن تعطينا نظرة فى العالم . ومن الخطأ البالغ الظن أن الطريق الى هذه النظرة فى العالم لابد أن يمر بـ « الميتافيزيقا » ، وهو خطأ ظل يتحكم طويلا فى تاريخ الفكر الغربى . وسيكون من المؤسف حقا أن نجدد قوته الآن ونحن نواجه ضرورة شق طريقنا للخروج من هذا الافتقار الى فلسفة فى الحيـاة يقوم عليها بؤسنا الروحى والمادى على السواء . ولن يخلصنا الاستمرار فى التجوال على الطرق التقليدية التى لا تفضى الى شىء ، سواء تقدمنـا كخلفاء لأسلافنا أو مخاطرين على طرق جديدة نصنعها نحن ، اذ ليس ثمّ امكان للتقدم الا عن طريق نظرة عميقة وتجربة لمشاكل النظرة الى العالم.

وهذا هو السبب فى محاولتى الآن القيام بما لم يحاوله أحد من قبل ، أعنى أن أضع مشكلة الفلسفة الغربية بحيث أجعل سعى الفكر الغـربى لايجاد نظرة عالمية يقف ليتأمّل نفسه . وهناك نقطتان يجب أن يتضحا له قبل أن يستمر فى سيره : الأولى هى الأهمية العظمى للبحث عن نظرة الى العالم من النوع المنشود . ماذا نحتاج اليه ؟ نحن فى حاجة الى وضـع توكيد العالم والحياة والنظام الأخلاقى المطلوب للنشاط المفيد الذى يعطى حياتنا معناها — على أساس تفكير فى العالم والحياة يجـد فيهما معنى . فاذا تشبع بحثنا عن نظرة فى العالم بالاعتراف بأن كل شىء يدور حـول هاتين المسألتين الرئيسيتين فان هذا البحث سينجو من الضيـاع فى طرق

فرعية يحسب أنها تؤدى به الى الهدف بضربة من ضربات الحظ السعيد .
هنالك من يسعى الى « ميتافيزيقا » يظن أنه يستطيع بواسطتها أن يصل الى نظرة فى العالم ، ولكنه سيبحث عن نظرة فى العالم يقبل معها أى شىء « ميتافيزيقى » يصلح لتحقيق الغرض . وأيا ماكانت وجهة النظر فسيظل عنصريا أصيلا .

والمهمة الثانية التى يجب على كل بحث واع عن تصــور للكون أن يتناولها هى النظر فيما هى الطبيعة الحقيقية النهائية للعملية التى حاول بها حتى الآن أن يكفل ايجاد تلك النظرة الى العالم المفيدة التى تحوم أمامه . والتفكير فى هذا ضرورى لتقرير ما اذا كان أى سير بعد فى الطريق الذى سلكه من قبل يبشر بأى نجاح . ولقد كان واجبا على فلسفتنا أن تتفلسف فتفكر فى الطريق الذى ظلت تسلكه حتى الآن سعيا وراء نظرة الى العالم . بيد أنها لم تفعل ذلك ، ولهذا ظلت تجرى وتدور فى دائرة دون جدوى .

والعملية التى حاول بها الفكر الانسانى حتى الآن أن يبحث عن نظرة الى العالم كان مصيرها الاخفاق ومقدرا لها العقم . لقد كانت مجرد تفسير للعالم بمعنى توكيد العالم والحياة ، أعنى اعطاء العالم معنى يسمح بادراك أهداف الانسانية وأفراد الناس على أن لها معنى داخل ذلك العالم . وهذا التفسير قد أسهم فيه كل الفكر الفلسفى فى أوربا . وقليــل من المفكرين — الذين تجاسروا على أن يكونوا غير غربيى النزعة وسمحوا بأن يجعلوا من انكار العالم والحياة موضــوعا للمناقشة — كانوا فى الواقع يمثلون تيارات جانبية لم تؤثر فى المجرى الرئيسى العام للنهر .

أما أن هذه العملية التى قام بها الفكر الغربى كانت عبارة عن اتخاذ تفسير متفائل أخلاقى للعالم — فهذا أمر لن يتضح الا بمزيد من الشرح ، لأنها لم تجر دائما بشكل ظاهر صريح . وان التفسير المتفائل الأخلاقى

غالبا مايوجد راسخا فى نتائج الأبحاث المتعلقة بطبيعة المعرفة ؛ وكثيرا مايرقد تحت نقاب من « الميتافيزيقا » ، يغشيه ظل رقيق فلا يحدث أثرا من آثاره المعهودة . وفقط حين يدرك المرء وضوح هذه الحقيقة وهى أن الفكر الغربى ليس فى ذهنه شىء آخر غير أن يقرر لنفسه نظرة الى العالم قائمة على توكيد العالم والحياة طابعها أخلاقى ، هنالك يمكن المرء أن يفهم أنه فى نظرية المعرفة وفى مابعد الطبيعة وفى كل حركة قام بها فى لعبة الحياة كان مقودا — عن وعى أو عن غير وعى — بالسعى لتفسير العالم على نحو أو آخر ، وبقدر ما ، بمعنى فيه توكيد للعالم وللحياة وللأخلاق . ولا يهم اذا كان فى هذه المحاولة يعمل سرا أو علانية ، بمهارة أو بغير مهارة ، بشرف أو بمكر . فالفكر الغربى فى حاجة الى هذا التفسير من أجل أن يكون فى وسعه أن يعطى الحياة الانسانية معنى ، وأن تكون نظرته فى الحياة نتيجة نظرته فى العالم . ولم ينظر أبدا فى أى طريق آخر .

لكن يقظة الفكر الغربى هذه لن تكون كاملة الا اذا خرج الفكر عن النطاق الذى ضربه حول نفسه وأصبح على تفاهم مع السعى الى ايجاد نظرة فى العالم كما تشف هذه عن نفسها فى فكر الانسانية ككل . لقد طالما شغلنا بسلاسل متواصلة من المذاهب الفلسفية ولم نعر التفاتا لهذه الحقيقة وهى أن ثمت فلسفة عالمية ليست فلسفتنا الغربية غير جزء منها . لكن لو أدرك المرء الفلسفة على أنها كفاح للوصول الى نظرة فى العالم ككل ، وسعى لاستخلاص المعتقدات الأصلية التى تعمق تلك النظرة وتعطيها أساسا راسخا ، فلا مفر من مواجهة فكرنا بفكر الهنود وفكر الصينيين فى الشرق الأقصى . وهذا الأخير — أعنى الفكر الصينى — يبدو لنا غريبا عنا لأنه فى كثير من أجزائه قد بقى حتى الآن ساذجا تحيط به الأسطورة ، بينما تقدم تلقائيا نحو تدقيقات فى النقد واصطناعات . لكن

هذا لا يهم . بل المهم هو أنه كفاح فى سبيل فلسفة فى الحياة : أما الصورة التى يتخذها فأمر ثانوى . على أن فلسفتنا الغربية اذا حكمنا عليها بآخر انتاجها فانها تبدو لنا أكثر سذاجة مما نقر به لأنفسنا ، غير أننا نغفل عن ادراك ذلك لأننا اكتسبنا فن التعبير عن الأمور البسيطة بعبارات متحذلقة.

واننا لنجد عند الهنود نظرة فى العالم تقوم على أساس انكار العالم والحياة ، والطريقة التى بها استقرت فى الفكر حَسَب حِسابها كيلا تجعلنا نعرف ماذا نعمل بما استقر فى أذهاننا من توكيد للعالم وللحياة ، توكيد نظن نحن الغربيين أنه أمر بيّن بنفسه .

والجذب والتوتر اللذان يحكمان فى الفكر الهندى العلاقات بين انكار العالم والحياة وبين الأخلاق يعطينا لمحات تضىء مشكلة الأخلاق على نحو لا نجد له مثيلا فى الفكر الغربى .

كما أن مشكلة توكيد العالم والحياة ، سواء فى ذاتها وفى علاقتها بالأخلاق ، لم يشعر بها فكر كالفكر الصينى سَعة ادراك وأصالة نظرة . فان لاوتسيه وشوانج تسيه وكونج تسيه (كونفوشيوش) ، ومنج تسيه ولى تسيه وغيرهم هم مفكرون نجد لديهم مشاكل النظرة العالم التى يعانيها الفكر الغربى ، نجدها على شكل قد يبدو غريبا ولكنه يستحوذ على انتباهنا . فمناقشة هذه المشاكل معهم تعنى أننا نحن نعانيها معهم أيضا.

وهذا هو السبب فى أنى طالبت البحث عن النظرة الكونية بأن يصل الى أفكار واضحة عن نفسه ، وأن يتوقف ليثبت انتباهه على تفكير الانسانية فى مجموعها .

وحل المشكلة عندى هو أنه ينبغى علينا أن نقرر التخلى نهائيا عن التفسير المتفائل الأخلاقى للعالم . فاننا اذا أخذ العالم كما هو ، فمن المستحيل أن نعزو اليه معنى فيه أهداف الانسانية وغاياتها تجد أيضا

معناها . فلا توكيد العالم والحياة ولا الأخلاق يمكن أن يقوما على ماتقدمه معرفتنا بالعالم من معلومات عن العالم . فاننا لن نجد فى العالم شيئا ذا تطور هادف فيه يجد نشاطنا معنى . كذلك الجانب الأخلاقى لن نعثر عليه فى عملية تطور العالم على أية صورة كانت . والتقدم الوحيد فى المعرفة الذى يمكننا تحقيقه هو أن نصف بدقة متزايدة الظواهر التى تؤلف العالم ونفض مضموناتها . أما فهم الكل — وهذا هو ما تتطلبه النظرة الكونية — فهو أمر محال . والواقعة النهائية التى تستطيع المعرفة اكتشافها هى أن العالم مظهر — مظهر محير — تتجلى فيه الارادة الملكية للحياة .

وأعتقد أننى أول مفكر غربى تجاسر على الاعتراف بهذه النتيجة المدمرة من نتائج المعرفة ، وأول من يشك شكا مطلقا فى معرفتنا بالعالم دون أن أتخلى فى الوقت نفسه عن الايمان بتوكيد الحياة والعالم وبتوكيد الأخلاق . ان الاستسلام فيما يتصل بمعرفة العالم ليس فى نظرى سقوطا فى هاوية شك يتركنا نسبح فى تيار الحياة كالسفينة التائهة ؛ بل أرى فيه مجهودا فى الأمانة لابد أن نحاول القيام به ابتغاء الوصول الى نظرية فى الكون مفيدة تتراءى فى مدى النظر . وكل نظرة فى الكون لا تفلح فى الابتداء من الاستسلام فيما يتصل بمعرفة العالم — هى نظرة مصطنعة ومجرد افتعال ، لأنها تقوم على تفسير للكون غير مقبول .

فاذا ما اتضح الفكر فيما يتعلق بالصلة القائمة بين النظرة الى العالم والنظرة الى الحياة ، فانه يكون فى وضع يسمح له بالتوفيق بين الاستسلام المتعلق بالمعرفة وبين اعتناق توكيد العالم والحياة والأخلاق .

ان نظرتنا الى الحياة لا تتوقف على نظرتنا الى العالم على النحو الذى يزعمه الفكر غير البصير . ولن تذوى هذه النظرة اذا لم يهيأ لها أن

تلقى بجذورها فى نظرة الى العالم مناظرة لها لأنها لم تنشأ فى المعرفة وان كان تودّ أن تقيم نفسها على أساسها . انها تستطيع أن تعتمد على نفسها فحسب ، لأن جذورها تمتد الى ارادة الحياة فينا .

ان توكيد العالم والحياة والأخلاق متضمن فى ارادتنا الحياة ، ويمكن رؤية ذلك بوضوح فيها كلما ازدادت علما بنفسها وبصلتها بالعالم . ولقد هدف التفكير العقلى فى العصور الأخرى الى ادراك العالم ، والى الاقتدار بهذه المعرفة على ادراك أعلى دوافع ارادة الحياة فينا على أساس أنها نافلة فيما يتعلق بالكون وتطوره . لكن هذا الهدف لم يكن من الممكن بلوغه . وليس المقصود أن نوحد مابين أنفسنا والعالم وأن نحقق الانسجام . وكنا من السذاجة بحيث نزعم أن نظرتنا الى الحياة يجب أن تكون متضمنة فى نظرتنا الى العالم ، لكن الوقائع لا تبرر هذا الزعم . وكانت النتيجة أن فكرنا وجد نفسه مشتبكا فى ثنائية لا يمكن التوفيق بينه وبينها ، ألا وهى ثنائية : النظرة الى العالم والنظرة الى الحياة ، ثنائية المعرفة والارادة .

والى هذه الثنائية ترجع جميع المشاكل التى عاناها الفكر الانسانى . وكل شذرة فى فكر الانسانية لها اتصال بفكرة الانسان عن الكون — سواء فى الأديان العالمية وفى الفلسفة — هى محاولة لحل هذه الثنائية . وأحيانا تخف شدة هذه الثنائية ، لكن من أجل أن تحل محلها نظرة فى الكون واحدية ؛ وفى أحيان أخرى تظل كما هى ، لكن تتحول الى دراما ذات مغزى واحدى .

وما أكثر الحيل التى احتال بها الفكر للتخلص من هذه الثنائية ! على أن كل مابذله يدعو الى التوقير ، حتى ألوان السذاجة المتعثرة وأعمال العنف التى لا معنى لها والتى لجأ اليها ، لأنه كان يعمل دائما تحت ضغط الضرورة الباطنة : لقد رغب فى انقاذ نظرة فى الكون منيدة من هاوية الثنائية .

لكن من هذه المعالجة السيئة للمشكلة لا يمكن أن ينتج حل كفيل بارضاء الفكر ، لأننا كنا نعبر الهاوية على جسور من الثلج متداعية .

وبدلا من أن نستمر فى عبور هذه الهاوية بجسور من المنطق المغتصب والأفكار الخيالية ، يجب أن نقرر الذهاب الى جذور المشكلة وأن نجعل أثرها متصلا بما نجده فى الواقع . ولهذا فان الحل ليس فى محاولة التخلص من الثنائية فى العالم ، بل أن نتحقق أن هذه الثنائية لا يمكنها بعد أن تصيبنا بأى ضرر . وهذا ممكن ، اذا خلفنا وراءنا كل تحايلات الفكر وعدم صدقه وأخذنا بهذه الحقيقة وهى أنه يجب علينا ، مادمنا لا نستطيع التوفيق بين النظرة الى الحياة والنظرة الى العالم ، أن نضع الأولى قبل الثانية . والارادة المتضمنة فى ارادة الحياة لدينا تمتد الىمابعد معرفتنا بالعالم . وماهو حاسم بالنسبة الى نظرتنا فى الحياة ليس معرفتنا بالعالم ، لكن يقين الارادة المتضمن فى ارادتنا الحياة . وانا لنعثر على الروح الخالدة فى الطبيعة كقوة خلاقة مستسرة . وفى ارادتنا الحياة نحن نشعر بها داخل نفوسنا كارادة هى فى وقت واحد توكيد للعالم والحياة والأخلاق .

وعلاقتنا بالعالم كما هى قائمة فى يقين ارادتنا الحياة الايجابى حينما تحاول هذه الارادة أن تدمج نفسها فى الفكر — تلك هى نظرتنا فى الكون . ان النظرة فى الكون ثمرة النظرة فى الحياة ، والعكس .

ولهذا فان الفكر العقلى اليوم لا يسعى وراء شبح ادراك العالم ، بل يترك معرفة العالم جانبا بوصف ذلك أمرا لا يمكن تحقيقه ، ويحاول الوصول الى أفكار واضحة عن ارادة الحياة التى فى داخل نفوسنا .

ومشكلة النظرة فى الكون ، اذا ماردت الى الوقائع وعولجت بالفكر العقلى دون صياغة أى فرض ، فانها تصبح هكذا : « ماهى العلاقة بين

ارادتى الحياة ، حينما تبدأ فى التفكير ، وبين نفسها والعالم ؟ » والجواب هو : « ان ارادة الحياة — مدفوعة من باطنها بدافع الصدق مع نفسها والبقاء منطقية مع ذاتها — تدخل فى صلات مع كياننا الفردى ، ومع كل مظاهر ارادة الحياة المحيطة بها ، تلك المظاهر التى يحددها الشعور باحترام الحياة . »

واحترام الحياة veneratio vitae هو أعمق أعمال ارادتى للحياة وفى الوقت نفسه أكثرها مباشرة .

فى احترام الحياة تنتقل معرفتى الى التجربة . ولهذا لن يكون لمجرد توكيد العالم والحياة الذى فى داخل نفسى لأننى ارادة حياة ، أقول لن يكون له حاجة الى الدخول فى جدال مع نفسه ، اذا تعلمت ارادتى الحياة ان تفكر دون أن تفهم بعد معنى العالم . وعلى الرغم من نتائج المعرفة السلبية فان على أن أتمسك بتوكيد العالم والحياة وأن أتعمقه . ان حياتى تحمل معناها فى داخلها . وهذا المعنى يقوم فى أن أعيش أعلى الأفكار التى تكشف عن نفسها فى ارادتى للحياة ، وأعنى بها فكرة احترام الحياة . فاذا اتخذت من هذا نقطة انطلاق فانى أهب قيمة لحياتى ولكل ارادة حياة تحيط بى ، فأستمر فى النشاط وأنتج قيما .

والأخلاق تنمو من نفس الجذر الذى ينمو منه توكيد العالم والحياة ، لأن الأخلاق ليست هى الأخرى غير احترام للحياة . وهذا هو مايزودنى بالمبدأ الأساسى فى الأخلاقيات : وأعنى بذلك أن الخير هو فى حفظ الحياة وترقيتها وتقويتها ، وأن الشر هو تحطيمها ولعنتها وتضييق آفاقها . ولن يكون توكيد العالم ، وهو يعنى توكيد ارادة الحياة التى تكشف عن نفسها من حولى ، أقول لن يكون ممكنا الا اذا كرست نفسى لحياة غيرها . وبدافع من الضرورة الباطنة أبذل جهدى فى انتاج قيم وممارسة

أخلاق فى العالم وعلى العالم ، حتى لو كنت لا أفهم معنى العالم .

ففى توكيد العالم والحياة وفى الأخلاق أنفذ الارادة الكلية للحياة التى تكشف عن نفسها فى ذاتى ، وأحيا حياتى فى الله ، فى الشخصية الالهية المستترة التى لا أدركها على هذا الوصف فى العالم ، ولكنى أعانيها كارادة مستترة فى داخل ذاتى .

ولهذا فان النظر العقلى المتحرر من المسلمات الأولية ينتهى الى التصوف . فوصل النفس بالمظاهر العديدة لارادة الحياة — استمداداً من روح احترام الحياة ، وهذه المظاهر فى مجموعها تؤلف العالم — أقول هذا الوصل هو نوع من التصوف الأخلاقى . وكل نظرة عميقة فى العالم هى تصوف جوهره هكذا : من وجودى الساذج البرىء فى العالم ينشأ ، نتيجة للفكر فى العالم وفى الذات ، اخلاص روحى للارادة اللانهائية المستترة التى تتكشف دائما فى الكون .

وهذا التصوف الايجابى الأخلاقى المؤكد للدنيا كان يرنق دائما كرؤيا أمام الفكر الغربى ، لأن الفكر الغربى لم يستطع أبدا أن يتبناه لأنه فى بحثه عن نظرة فى العالم اتجه دائما ناحية الطريق الخطأ ، طريق تفسير العالم تفسيرا متفائلا أخلاقيا ، بدلا من التأمل مباشرة فى العلاقة التى يتخذها الانسان مع العالم تحت الضغط الباطن الوارد من أعمق يقين لارادة الحياة فيه .

ومنذ شبابى كنت أشعر شعورا مؤكدا بأن كل تفكير يفكر لغاية يفضى الى التصوف . وفى هدوء الغابة فى أفريقية استطعت اجالة الذهن فى هذه الفكرة والتعبير عنها .

ولهذا أقدم نفسى بثقة على أنى معيد الى عرشه ذلك النظر العقلى الذى يرفض عمل مسلمات أولية . أجل انى لأعلم ان عصرنا لن يكون له

أية علاقة بشيء يمكن على أى نحو أن يكون عقليا ، ويود دمغ النزعة العقلية بأنها من ضلالات القرن ألثامن عشر . لكن سيأتى الزمن الذى سنرى فيه أنه يجب علينا أن نبدأ جَدْعةً من حيث وقف ذلك القرن . والفترة التى انقضت بين ذلك الزمان وبين اليوم هى فترة وسط للفكر ، فترة وسط حافلة بلحظات ثمينة مشوقة الى intermezzo حد هائل ، لكنها رغم ذلك سيئة الطالع قاتلة . وكانت نهايتها المحتومة هى سقوطنا الى وضع ليس لدينا فيه فلسفة فى الحياة ولا حضارة ، وضع يتضمن فى داخله كل ذلك الشقاء الروحى والمادى الذى نذبل فيه .

ولن يتم ارجاع النظرة فى العالم الى عرشها الا نتيجة وثمرة لفكر شجاع متهور صادق فى عشقه للحق كل الصدق . فهذا التفكير هو وحده الناضج نضوجا كافيا كيما يتعلم بالتجربة كيف يتحول ماهو عقلى الى ماهو لا عقلى حينما يتأدى الى نتيجة . ان توكيد العالم والحياة وكذلك الأخلاق كلها أمور لا عقلية . اذ هى لا تبرر بأية معرفة تتعلق بطبيعة العالم مناظرة ، وانما هى الوضع الذى فيه تحدد علاقتنا بالعالم من خلال دافع باطن مستمر من ارادة الحياة فينا .

أما ماهو نشاط هذا الوضع الذى نتخذه لترتيب وسائلنا فى تطور العالم ، فهذا أمر لا نعرفه . كذلك لا نستطيع التحكم فى تنظيم هذا النشاط من خارج ؛ بل يجب أن نترك لكل فرد الحرية التامة فى تشكيله والتوسع فيه . واذن فمن أية ناحية نظر اليه فان توكيد العالم والحياة والأخلاق أمور لا معقولة ، ويجب أن يكون لدينا الشجاعة للاعتراف بذلك .

فاذا فكر النظر العقلى فى الوصول الى نتيجة ، فانه سيصل الى شيء لا عقلى هو رغم ذلك ضرورة فكرية . وتلك هى المفارقة التى تسود حياتنا

الروحية . فاذا حاولنا أن تتابع سيرنا بدون هــذا العنصر اللاعقلى فانه ستنتج نظرات فى العالم والحياة لا قيمة لها ولا حيوية .

ان كل عقيدة ثمينة هى لا معقولة وفيها طابع انفعالى ، لأنه لا يمكن استمدادها من معرفة العالم ، بل تنشأ من التجربة التفكيرية التى تقوم بها ارادتنا للحياة ، والتى تتجاوز بها طور كل معرفة للعــالم . وتلك هى الحقيقة التى يدركها الفكر العقلى عــلى أنها حقيقة يجب أن نعيش بها . ان الطريق الى التصوف الحق يقود خلال الفكر العقلى الى تجربة عميقة للعالم ولارادتنا الحياة . وعلينا جميعا أن نحــاول مرة أخرى أن نكون « مفكرين » بحيث نصل الى التصوف ، الذى هو النظرة المباشرة العميقة الوحيدة فى العالم . ويجب علينا أن نتجول فى ميدان المعــرفة الى النقطة التى تنتقل فيها المعرفة الى تجربة للعالم . ولا بد لنا جميعا أن نصبح دينيين من خلال الفكر .

وهذا النظر العقلى لابد أن يصبح القوة السائدة بيننا ، لأن جميــع الأفكار الثمينة التى نحتاج اليها تنمو منه . ولكن الا يمكن اعادة صنع سيف المثالية المثلوم الا بالنار المتقدة بتصوف احترام الحياة .

وفى الاتجاه الى احترام الحياة تكمن الفكرة الأولية للمسئولية التى يجب علينا أن نسلم اليها قيادنا ، ففيه قوى تعمل لدفعنا الى اعادة النظر فى وضعنا الفردى والاجتماعى والسياسى والسمو به .

والاتجاه الى احترام الحياة هو أيضا وحده القادر على ايجــاد وعى قانونى جديد . فالبؤس المخيم على الأحوال السياسية والاجتماعية مرده — الى حد كبير — الى هذه الحقيقــة وهى أنه لا المشرعون ولا عامة الناس عندهم فكرة حية مباشرة عن القانون . وخلال عصر النظــر العقلى كان ثم بحث عن مثل هذه الفكرة وقامت المحاولات لاقرار قوانين أساسية

نظر اليها على أنها فى طبيعة الانسان ، ثم لجعل الناس عامة يعترفون بها . لكن هذه المحاولة مالبثت أن عدل عنها ، وأحلت محل القانون الطبيعى قوانين تسن فى أزمنة معينة . وأخيرا وصلنا الى مرحلة قنعنا فيها بالقانون الصناعى البحت . وكانت تلك الفترة هى الفترة الوسطى التى أعقبت عصر النظر العقلى فى ميدان القانون .

وقد دخلنا فى عصر أصبح فيه الشعور بالقانون مفقود القوة عديم الروح خاليا من الاحساس بالالتزام الخلقى . انه عصر يسود فيه انعدام القانون . فالمجالس النيابية تنتج لوائح تناقض فكرة القانون ، تنتجها بسهولة وعدم اكتراث . والدول تعامل رعاياها دون رعاية لصيانة أى شعور بالقانون . والذين يقعون تحت وطأة قوة دولة أجنبية يعاملون معاملة الخارجين على القانون : فلا احترام لحقهم الطبيعى فى الوطن وفى الحرية أو المنزل أو الملكية أو الصناعة أو الغذاء أو أى شىء آخر . نعم ، لقد أصبح الايمان بالقانون اليوم أثرا بعد عين .

وقد هيأ لوقوع هذه الأمور التخلى عن فكرة القانون الطبيعيّة القائمة على النظر العقلى ، ومنذ هذا التخلى وقد مهد الطريق للحال التى وصلنا اليها اليوم .

والشىء الوحيد الذى يمكن عمله الآن هو أن نعيد ربط الخيوط فى ميدان القانون من النقطة التى انقطع عندها فى التفكير العقلى للقرن الثامن عشر . فلابد لنا من البحث عن نظرية فى القانون تقوم على أساس فكرة تنمو مباشرة من نظرة فى الكون ولكن فى استقلال عنها . وعلينا أن نعيد تقرير الحقوق الانسانية التى لا يجوز اهدارها ، الحقوق الانسانية التى تضمن لكل شخص أكبر مقدار من الحرية لشخصيته فى داخل كيان أمته ، الحقوق الانسانية التى تصون وجوده وكرامته الانسانية وتحميها من كل عدوان للغير عليها .

لقد أباح رجال القانون القضاء على القانون وعلى الشعور بالقانون. ولم يكن فى وسعهم أن يعينوه ، لأنه لم يكن ثم فكرة مستمدة من تفكير العصر يمكن أن يستند اليها تصور حى للقانون . فلما لم يكن ثم أية نظرة فى الكون تداعى القانون كله ، وليس من الممكن اعادة بنائه من جديد الا عن طريق نظرة جديدة فى الكون . ان القانون يجب فى المستقبل أن ينبع من فكرة أساسية عن علاقتنا بكل ماهو حى بما هو حى ، وكأنما ينبع من عين لا تنضب أبدا ولن تصبح مستنقعا أبدا . وهذه العين هى احترام الحياة .

ان القانون والأخلاق كليهما ينبع من فكرة واحدة . فالقانون هو ما يمكن صياغته فى شريعة خارجية من مبدأ احترام الحياة ؛ والأخلاق هى ما لا يمكن صياغته منه على هذا النحو . ان أساس القانون هو الانسانية . فمن الحماقة أن نبطل فعل الروابط القائمة بين القانون وبين النظرة فى الكون .

وهكذا نرى أن النظرة فى الكون هى بذرة كل الأفكار والأوضاع التى تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات .

ان الطائرات تحمل الناس اليوم خلال الفضاء فوق عالم يحتل فيه الجوع وقطع الطريق مكانهما . وليس فى الصين وحدها يتعرف المرء المفارقة الكبرى التى يمثلها هذا التقدم فى الاختراعَ ،بل هذا أمر يشاهد فى الانسانية كلها بوجه عام ، ولا يمكن هذا التقدم الفاحش أن يستحيل طبيعيا سويا الا اذا ساد وضع عام قادر على تحقيق النظام من جديد فى فوضى الحياة الانسانية بواسطة الأخلاق . وهكذا نجد أنه فى نهاية الأمر لن يتحقق ما هو عملى الا بفضل ما هو أخلاقى .

ياله من دور عجيب ! ان النظر العقلى الذى يفكر تفكيرا عميقا نافذا سينتهى به الأمر الى شىء ذاتى لا عقلى ، ولكنه ضرورة فكرية ، أعنى التوكيد الأخلاقى للعالم والحياة . ومن ناحية أخرى فان ما هو عقلى

بالنسبة الى غرض تشكيل أحوال الوجود وتكييفها لصالح الأفراد والانسانية ككل — لا يمكن أن يتحقق الا بواسطة أفراد يثابرون على وضع ما هو لا عقلى وما هو ذاتى موضع العمل . فالمبدأ اللاعقلى الذى يقوم عليه نشاطنا ، وهو مبدأ يزودنا به النظر العقلى ، هو المبدأ العقلى العملى الوحيد الذى تقوم عليه كل الأحداث التى ينتجها العمل الانسانى . وهكذا نرى العقلى واللاعقلى ، الموضوعى والذاتى يصدر كل منهما عن الآخر ، ويعود كل منهما الى الآخر . ولا سبيل الى قيام أحوال سوية للوجود بالنسبة الى الانسان والانسانية الا اذا قام هذا التبادل على قدم وساق فى نشاط تام ، حتى انه لو اضطرب لنشأت أحوال شاذة .

وهكذا فانى فى هذا الكتاب قصدت الى وصف مأساة البحث عن نظرة فى الكون ، وقد خطوت فيه فى طريق جديد نحو نفس الهدف . وبينما الفكر الغربى لم يصل الى أى هدف لأنه لم يجرؤ على السير بشجاعة فى بيداء الشك المتعلق بمعرفة العالم ، فانى شققت طريقى وسط هذه البيداء بثقة وهدوء . انه على كل حال شقة ضيقة ، تواجه الواحة الدائمة الخضرة، واحة الفلسفة الأولية فى الحياة التى تنشأ من الفكر فى ارادة الحياة . بيد انى فى محاولتى الوصول الى فلسفة فى الحياة عن طريق هذا المنهج الجديد أشعر بأنى لم أفعل أكثر من أن أضم المحاولات المتعثرة للبحث عن هذا المنهج الجديد بعضها الى بعض وأن أستخلص منها نتائجها ؛ المحاولات التى قام بها الباحثون الآخرون خلال المدة التى تناولناها .

على أنى عبرت فى هذا الكتاب أيضا عن اعتقادى أن الانسانية يجب أن تجدد نفسها بمزاج عقلى جديد ، اذا كانت لا تريد لنفسها الدمار ، كما عبرت عن ايمانى بأن هذه الثورة ستقع يوما ما ، لو أننا صممنا أن نصبح قوما يفكرون .

لابد اذن من « نهضة » جديدة ، نهضة أعظم بكثير من تلك التى

خرجنا بها من العصور الوسطى واثبين ؛ نهضـة هائلة تكتشف فيهـا الانسانية أن ماهو أخلاقى هو أعلى مراتب الحق وأعلى مراتب العمل ، وتعانى فيها فى الوقت نفسه تحررها من تلك الفكرة البائسة المتسلطة عليها التى تدعوها الواقع الذى جررت نفسها فيه حتى الآن .

وسأكون اذن رائدا متواضعا من رواد تلك « النهضة » أحمل الايمان بانسانية جديدة كمشعل فى ظلام هذا العصر . وانى أستبيح هذا لنفسى لأنى أومن بأنى وضعت الأساس الراسخ لفكرة الانسانية ، وهى فكرة بقيت حتى الآن مجرد شعور نبيل ، وضعته فى فلسفة فى الحياة هى ثمرة تفكير أصيل أولى يمكن أن يكون مفهوما للجميع .

وبهذا ظفرت بقوة اجتذاب واقناع لم تكن لها من قبـل ؛ فأصبحت قادرة الآن على استخلاص النتائج على نحو متين متسق مع الواقع ، وعلى اثبات كل قيمتها فى داخله .

يوليو سنة ١٩٢٣ ألبرت اشفيتسر

* * *

حاشية : سيتلو هذين القسمين من كتابى فى فلسفة الحضارة — وهما « انحلال الحضارة واعادة بنائها » ثم « الحضارة والأخلاق » — قسمان آخران أولهما بعنوان « النظرة الكونية فى احترام الحيـاة » وفيه أعالج هذه النظرة الكونية التى لم أفعل هاهنا الا أن أقدم مخططا لها من أجل استخلاص النتائج المتعلقة بمناقشة البحث عن نظرة فى الكون كما قام به المفكرون حتى يومنا هذا . وفى القسم الرابع والأخير سأتناول مسـألة « الدولة المتمدينة » * .

(*) (لم يصدر ألبرت اشفيتسر هذين القسـمين حتى الآن ، رغم مرور أربعين سنة على وعده هذا ــ المترجم) .

الفصل السادس

أزمة الحضارة وأسبابها الروحية

العناصر المادية والروحية فى الحضارة
الحضارة والنظرة الكونية

ان حضارتنا تمر بأزمة شديدة .

وكثير من الناس يظنون أن سبب هذه الأزمة هو الحرب[1] ، ولكن هذا خطأ ، فان كل ما يتصل بهــا ليس الا ظاهرة كشفت عن حال عــدم التحضر التى نحن عليها . وحتى الدول التى لم تشترك فى الحــرب ولم يكن للحرب فيها أثر مباشر ، اهتزت فيها دعائم الحضارة ، وان لم يظهر هذا بنفس الوضوح الذى بدا فى الدول التى عانت من نتائجها الروحية والمادية .

والآن فلنتساءل : هل هناك فكر حقيقى حى فى انهيار الحضارة على هذا النحو ، وفى الوسائل الممكنة للخروج من هذا المأزق ؟ اننا لا نكاد نعثر به . فالأذكياء يتخبطون فى تاريخ الحضارة ويحاولون أن يفهمونا أن الحضارة نوع من النمو الطبيعى يزدهر فى شعوب معينة فى أزمان معينة ثم يذبل بالضرورة ، ثم تأتى شعوب جديدة بحضارات جديدة لتحل محل تلك التى صوحت . وحينما يطلب اليهم أن يبينوا ماهى الشعوب المقدر لها أن ترثنا ، حاروا فى الجواب . فليست هناك فى الواقع شعوب يمكن الظن أنها قادرة على القيام حتى بنصيب من هذه المهمة . فان شعوب الأرض

(١) [يقصد الحرب العالمية الأولى من ١٩١٤ ـ ١٩١٨ ـ المترجم] .

كلها قد وقعت — الى حد كبير — تحت تأثير حضارتنا أو افتقارنا الى الحضارة ، حتى انها جميعا تشاركنا المصير ، على درجات متفاوتة . ولا يعثر المرء عند أى شعب من هذه الشعوب على أفكار يمكن أن تؤدى الى أية حركة قوية للحضارة .

فلندع جانبا النظريات البارعة والاستعراضات الشائقة لتاريخ الحضارة ولنهتم — بطريقة عملية — بمشكلة حضارتنا وما تواجهه من أخطار . ولنتساءل : ماهى طبيعة هذا الانحلال فى حضارتنا ، ولماذا حدث؟

ولنبدأ فنقرر أن ثمة حقيقة أولية واضحة للعيان . والخاصية المروعة فى حضارتنا هى أن تقدمها المادى أكبر بكثير جدا من تقدمها الروحى . لقد اختل توازنها . فالاكتشافات التى جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفنا على نحو لم يسبق له مثيل ، قد أحدثت ثورة فى العلاقات بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبين الجماعات ، وكذلك بين الدول . وأثرت معارفنا وازدادت قوتنا الى حد لم يكن فى وسع أحد أن يتخيله . وبهذا أصبحت أحوال الناس المعيشية أفضل من عدة نواح ، لكن حماستنا للتقدم فى المعرفة وأسباب القوة التى بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصورا ناقصا معيبا . فاننا نغالى فى تقدير انجازاتها المادية ، ولا نقدر أهمية العنصر الروحى فى الحياة حق قدره . ولكن الحقائق بدأت تدعونا الى التفكير . انها تقول بلسان حاد ان الحضارة التى لا تنمو فيها الا النواحى المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافىء فى ميدان الروح هى أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التى ستقضى عليها .

ذلك أن الطابع الجوهرى للحضارة لا يتحدد بانجازاتها المادية ، بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الانسان ، وتحسين الأحوال الاجتماعية

والسياسية للشعوب ، واللانسانية فى مجموعها ، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة . فحينما يعمل الأفراد على هذا النحو كقوى روحية تؤثر فى ذواتها وفى المجتمع ، يمكن حل المشاكل التى تثيرها وقائع الحياة ، والوصول الى تقدم عام خليق بالتقدير من كل ناحية . وليس العنصر الحاسم فى تقويم الحضارة ما أنجزته من أعمال مادية ، بل يتوقف مصيرها على كون الفكر يسيطر على الأحداث أو لا يسيطر . والأمر فى هذا شبيه بما يحدث فى السفر : فان نتيجة الرحلة لا تتوقف على كون السفينة كانت أسرع أو أبطأ قليلا ، بل على كونها تسير فى الاتجاه الصحيح وأن قيادتها فى يد أمينة .

والثورة فى أسباب الحياة بين الأفراد والجماعات والشعوب ، وهى تساير موكب التقدم فى الانجازات المادية ، تقتضى من عادة التفكير عند الجماعة المتحضرة مطالب أسمى ، اذا كان عليها أن تبين عن تقدم حقيقى فى اتجاه الحضارة الرفيعة ، كما أن زيادة سرعة السفينة تفترض زيادة المتانة فى آلات القيادة والتوجيه . والتقدم فى المعرفة وأسباب القوة يحدث آثاره فينا كأنه حادث طبيعى . وليس فى مقدورنا أن نوجهه بحيث يكون ذا أثر مفيد فى العلاقات التى نعيش فيها ، ولكنه يحدث للأفراد والجماعات والأمم مشاكل صعبة متناهية فى الصعوبة ، ويجر وراءه أخطارا لا يمكن تقديرها مقدما . وتقدمنا فى المعرفة والقوة ، على الرغم ما يبدو فى هذا الكلام من مفارقة ، ليس من شأنه أن يجعل أمر تحقيق الحضارة أيسر بل أشد صعوبة . ولو حكمنا حسب الأحداث التى عاناها هذا الجيل والجيلان السابقان عليه ، ففى وسع المرء أن يقول انه يحق له أن يشك فى امكان وجود حضارة حقيقية ، بالنظر الى الطريقة التى بها استقبل الناس هذه الانجازات المادية .

وأبرز الأخطار التى تجرها الانجازات المادية على الحضارة هو أن الناس يصبحون غير أحرار نظرا الى الثورة الحادثة فى ظروف الحيـاة . فأنماط الناس الذين كانوا من قبـل يزرعون أرضهم بأنفسهم يصيرون مجرد أجراء فى المصانع ؛ والعمال اليدويون والتجار المستقلون يصيرون مجرد مستخدمين . وبهذا يفقدون الحرية الأولية التى يتمتع بها الانسان الذى يسكن فى منزله ويتصل مباشرة بالأرض ، أمه . وفضلا عن هـذا يفقدون الشعور الواسع المستمر بالمسئولية الذى يوجد عند أولئك الذين يعيشون من عملهم المستقل . ولهذا فان الظروف التى يعيشون فيهـا أصبحت غير عادية ، ولم يعودوا يمارسون النضال فى سبيل الحيـاة فى ظروف سوية نسبيا فيها يستطيع الانسان بفضل مهارته أن يكافح ضـد الطبيعة أو ضد منافسات اخـوانه ، بل يجدون أنفسهم مضطـرين الى الترابط لايجاد قوة تستطيع استخلاص ظروف للحياة أحسن . وبهـذا تصبح عقليتهم عقلية غير الأحرار ، وهى عقلية لا تنظر الى مثل الحضارة بالوضوح الكافى ، بل لابد أن تتشوش حتى تتلاءم مع جـو الكفـاح المحيط بهم .

انا أصبحنا جميعا — على درجات متفاوتة — غير أحرار فى ظروف الحياة الحديثة . ففى كل مرتبة من مراتب الحياة علينا أن نقوم بكفـاح أشد قسوة فى سبيل الحياة ، يزداد شدة من عقد الى عقد ، بل من عام الى عام . لقد أصبح حظنا فى الحياة هو العمل الشاق ، الطبيعى والعقلى على السواء . ولم يعد لدينا وقت لحشد الخاطر وتنظيم الأفكار . وانعدام استقلال الفكر يزداد عندنا ازدياد عدم استقلالنا ماديا . وأينما توجهنـا وجدنا أنفسنا ضحايا عيلولة لم يعرف لها من قبل مثيل فى قوتهـا وسعة انتشارها . والمنظمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تزيد سيطرتها

علينا بقدر مايزداد الاحكام فى تنظيمها . والدولة بتنظيمها المتزايد القاسى تملك زمامنا امتلاكا يزداد على الأيام صرامة ، وشمولا . وهكذا نجد أن الوجود الفردى قد تضاءلت قيمته فى كل اتجاه ، وازدادت الصعوبة فى أن يكون المرء ذا شخصية .

ذلك أن تقدم الحضارة الخارجية يجر وراء هذه النتيجة وهى أن الأفراد ، على الرغم مما يحصلون عليه من مزايا ، يضارون من نواح كثيرة ماديا وروحيا فى طاقتهم على الحضارة .

وتقدمنا فى الحضارة المادية هو الذى زاد فى حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر . فالمشاكل الاجتماعية الحديثة تزج بنا فى صراع طبقى يهز العلاقات الاقتصادية والقومية ويزعزع أركانها . ولو بحثنا فى الأسباب العميقة لوجدنا أن التقدم الصناعى والتجارة العالمية هما اللذان أديا الى وقوع الحرب العالمية (الأولى) ، كما أن الاختراعات التى وضعت فى أيدينا قوة تدمير هائلة هى التى جعلت الحرب ذات طابع مدمر جعل الغالب والمغلوب على السواء محطمين لمدة لا يرى المرء نهايتها. ثم ان الانجازات التكنيكية هى التى وضعتنا فى موقف يسمح لنا بالقتل من مسافة بعيدة ، والقضاء على أعداد ضخمة من الناس ، حتى اننا نزلنا الى الدرك الأسفل من الانسانية فلم نعد نلبى أى داع من دواعيها ، وصرنا مجرد ارادة عمياء تستخدم أسلحة مخدرة [1] ذات قدرة هائلة على التدمير حتى صرنا عاجزين عن ابقاء التمييز بين المحاربين وغير المحاربين .

فالانجازات المادية اذن ليست حضارة ، ولكنها لا تصبح حضارة الا بمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدينة أن توجهها وجهة كمال الفرد والجماعة . لقد خدعتنا مظاهر التقدم فى المعرفة والقوة فلم نفكر فى

(١) [يشير الى الغازات السامة ـ المترجم .

الخطر الذى تتعرض له من جراء تضاؤل القيمة التى نعطيهـــا للعناصر الروحية فى بناء الحضارة . وأسلمنا أنفسنا تماما لنوع من الرضا الساذج بما حققناه من انجازات مادية رائعة ، وضللنـــا بفكرة سطحية جـــدا عن الحضارة ، اذ آمنا بتقدم هو أمر مفروغ منــه لأنه متضمن فى الوقائع نفسها . وبدلا من أن نقيم فى فكرنا مثلا عليا يؤيدها العقل وأن نعمل على تكييف الواقع معها ، غررنا بفكرة عن الواقع لا غناء فيهـــا ، وأردنا أن نعيش على مثل مستعارة منها قد قل سموها . وباتخاذنا لهذا الطريق فقدنا كل سيطرة على الوقائع .

وتبعا لهـــذا فحين كان من الضرورى أن يكون العنصر الروحى فى الحضارة قائما بكل قوته ، سمحنا له بالذبول والضياع .

* * *

لكن كيف حدث هذا : أن ضاع منا العنصر الروحى فى الحضارة ؟

لفهم ذلك ، ينبغى أن نعود الى الزمان الذى كان هذا العنصر نشيطا فعالا بيننا على نحو حى مباشر ، وهذا يقودنا الى القرن الثامن عشر . فعند رجال النزعة العقلية الذين تناولوا كل شىء بالعقل وراغوا الى تنظيم كل شىء فى الحياة عن طريق العقل ، نجد تعبيرا قويا عن العقيدة القائلة بأن العنصر الجوهرى فى الحضارة هو الفكر . صحيح أنهم بدأوا يتأثرون بالانجازات الحديثة فى ميـــدان الكشف والاختراع ، وأنهم نسبوا الى الجانب المادى من الحضارة أهمية مناسبة ؛ لكنهم رغم ذلك رأوا أنه من البيّن بنفسه أن العنصر الجوهرى القيم فى الحضارة هو العنصر الروحى ، فتركز اهتمامهم فى المقام الأول على التقدم الروحى للناس وللانسانية ، وكانوا يؤمنون بالانسانية ايمانا راسخا متفائلا كل التفاؤل .

وعظمة رجال عصر « التنوير » انهم جعلوا مثلا عليـــا من اكمـــال

الانسان والمجتمع والانسانية ، وكرسوا أنفسهم لهذه المثل بحماسة .

والقوة التى اعتمدوا عليها فى تحقيقها هى الفكر بوجه عام ؛ فطالبوا العقل الانسانى بتحويل الناس وتبديل العلاقات القائمة بينهم ، ووثقوا بأنه أقوى من وقائع الحياة نفسها .

لكن من أين أتى الدافع الى وضع هذه المثل العليا فى الحضـــارة ، وثقتهم بامكان تحقيقها ؟ أتى من نظرتهم الى العالم .

ان النظرة العقلية الى العالم نظرة متفائلة أخلاقية . وتفاؤلها هو القول بأن العالم تحكمه غاية عامة موجهة الى انجاز الكمال، ومن هذه الثانية تستمد مجهودات الأفراد والانسانية عامة — من أجل تأمين التقدم المادى والروحى — معناها وأهميتها ، كما تستمد ضمانا للنجاح .

وهذه النظرة أخلاقية لأنها تنظر الى ما هو أخلاقى على أنه فى اتفاق مع العقل ، وعلى هذا الأساس تتطلب من الانسان ، وقد تخلى عن مصالحه الانسانية ، أن يكرس نفسه لكل المثل التى تنتظر التحقيق ، وتتخذ من المعيار الأخلاقى المعيار لكل حكم . وعادة التفكير ذى النزعة الانسانية هى بالنسبة الى اتباع المذهب العقلى مَثَل أعلى لا يمكنهم أبدا أن يتخلوا عنه .

وحينما بدأ رد الفعل ضد النزعة العقلية عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، وبدأ النقد يرشقها بسهامه ، أخذ على تفاؤلها أنه سطحى وعلى أخلاقها بأنها عاطفية . ولكن الحركات الروحيـــة التى تنقدها وتريد أن تحل محلها لايمكن أن تتقدم فى نفس الاتجـــاه الذى اتجهت فيه النزعة العقلية رغم نقائصها العديدة ، بما ألهمت الناس من مثل للحضارة تقوم على العقل . ان طاقة التفكير فى الحضارة تتضاءل باطراد غير ملحوظ . وبقدر ما تطرح النظرة الكونية التى قامت بها النزعة العقلية

ظهرياً ، فان الشعور بالواقعية قد ازداد ، حتى انه منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً أصبحت المثل تستمد من الواقع لا من العقل ، وهكذا انحدرنا الى حال من عدم المدنية والافتقار الى الانسانية . وهذه أوضح حقيقة يمكن تقريرها عن تاريخ الحضارة ، وأكبرها أهمية .

ماذا تقول لنا هذه الحقيقة ؟ انها تقول ان ثمت ارتباطاً وثيقا بين المدنية وبين النظرة الكونية . والحضارة حصيلة نظرة فى العالم أخلاقية متفائلة . ولن نجد مثل الحضـــارة توضح وتؤثر فى العادات الفكرية عند الأفراد والمجتمع الاّ بالقدر الذى تكون به الفلسفة السائدة مؤكدة للعالم والحياة وفى الوقت نفسه أخلاقية .

أما أن هذه الرابطة الباطنة بين الحضارة وبين النظرة الكونية للشعوب المتحضرة لم تحظ بالاهتمام الذى تستحقه ، فهذه نتيجة لقلة التفكير الحقيقى فى طبيعة الحضارة الجوهرية .

ما هى الحضارة اذن ؟ انها جماع كل تقدم حققه الناس وكل فرد فى كل مجال من مجالات العمل ومن كل وجهة نظر ، من حيث كون هذا التقدم يساعد الكمال الروحى للافراد ، فهذا الأخير هو التقدم كل التقدم .

والدافع الى التقدم فى كل مجال من مجالات العمل ومن كل وجهة نظر انما يأتى الناس من فلسفة متفائلة تؤكد أن العالم والحياة لها قيمـــة فى ذاتيهما ، وتبعاً لهذا تحمل فى داخلها دافعا الى أن ترفع الى أســـمى قيمة ممكنة كلّ ما هو موجود بقدر ما يخضع لتأثيرنا . ومن هنا ينشـــأ الأمل والارادة ، والمجهود الموجه الى اصلاح أحـــوال الأفراد والمجتمع والشعوب والانسانية . وهذا يفضى الى سيادة الروح على قوى الطبيعة ، والى تكميـــل الاجتماع الانســـانى من النواحى الدينيـــة والاجتماعية والاقتصادية والعملية ، والى الكمال الروحى للأفراد والجماعات .

وكما أن توكيد العالم والحياة ، أعنى الفلسفة المتفائلة فى الحياة ، هى وحدها القادرة على دفع الناس الى العمل على رفع مستوى الحضـــارة ، كذلك النظرة الكونية الأخلاقية هى وحدها التى تملك القدرة على جعل الناس يتخلون تماماً عن مصالحهم الذاتية ويثابرون على هذا العمل ويكبون على الاكمال الأخلاقى والروحى للفرد بوصفه الموضوع الجوهرى للحضارة فالأخلاق والنظرة الكونية المؤكدة للعالم والحياة تتضافر معاً للتفكير فى المثل العليا للحضارة الكاملة الحقة وللعمل على تحقيقها .

فان بقيت الحضارة ناقصة أو انحدر مستواها ، فمرد ذلك فى النهاية الى هذه الحقيقة الا وهى أن النظرة الكونية المؤكدة للعالم والحياة ، أو الأخلاق التى تدعو اليها ، أو كلتيهما بقى دون انمـــاء أو اعتراه انحلال . وهذا هو ما حدث لنا . ومن البين أن الأخلاق المطلوبة للحضارة قد اصبحت بدون استعمال .

ومنذ عشرات السنين وقد عودنا أنفسنا قياس الأمور بمعايير أخلاقية نسبية ، وعودنا أنفسنا ألا تقول الأخـــلاق كلمتهـــا فى كل الأمور على السواء . ونعد هذا التخلى عن التمسك بالأحكام الأخلاقية باطراد أنه تقدم فى النزعة العملية .

بيد أن توكيد العالم والحياة قد تزعزع عندنا . فلم يعد الرجـــل العصرى يشعر بدافع الى التفكير فى المثل العليا للتقدم والسعى اليها . وكيف نفسه ، الى حد بعيد ، مع النزعة الواقعية . انه أشد استسلاما مما يعترف ، وفى ناحية من النواحى نراه يصرح بالتشاؤم . ذلك أنه لم يعد يؤمن بالتقدم الروحى والأخلاقى للناس وللانسانية ، مع أن هذا التقـــدم الروحى والأخلاقى هو العنصر الجوهرى فى الحضارة .

وهذا فى توكيدنا للعالم والحياة وفى الأخلاق التى نقول بها سببه طابع

نظرتنا الكونية التى تعانى أزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر . لم يعد من الممكن عندنا الوصول الى نظرة فى الكون يمكن أن تتعرف فيها معنى وجود الناس والانسانية ، وتكون فيها المثل المتدفقة من توكيد العالم والحياة ومن الارادة الأخلاقية . وانا لندخل تدريجيا فى حالة ليس فيها أية نظرة كونية على الاطلاق ، ومن هذا النقص نشأ افتقارنا الى حضارة .

والمسألة الكبرى عندنا اذن هى ما اذا كان علينا أن نتخلى نهائيا عن النظرة الكونية التى تحمل فى داخلها المثل الأعلى لاكمال أفراد الانسانية والانسانية بعامة ، تحمله بكل قوته ، وكذلك المثل الأعلى للنشاط الأخلاقى . فاذا نجحنا فى اعادة تقرير نظرة كونية فيها يؤكد العالم والحياة على نحو مقنع ، فاننا سنستطيع الهيمنة على انحلال الحضارة المتواصل وبلوغ حضارة حية حقة من جديد . والا قدر علينا أن نشهد اخفاق كل محاولة لوقف الانحلال . ولن نسلك السبيل القويم الا اذا أصبح من الحقائق المسلم بها عامة أن تجديد الحضارة لا يمكن أن يتم الا بتجديد نظرتنا الى الحياة والا اذا قام سعى جديد لايجاد نظرة كونية . والرجل العصرى لا يزال خاليا من الشعور الصحيح بالمعنى الكامل لهذه الحقيقة وهى أنه يعيش على فلسفة غير مرضية أو لا يعيش على أية فلسفة . ولابد أولا أن نشعره بما فى هذه الحال من خطورة وعدم طبيعية ، كما أن الأشخاص الذين تبدو عليهم اضطرابات فى انتظام جهازهم العصبى لابد أن نخبرهم بوضوح أن حيويتهم مهددة وان كانوا لا يشعرون بأى ألم . وبالمثل ينبغى علينا أن نهز الناس فى هذا العصر وندفعهم الى التفكير الأولى فى حقيقة الانسان ومكانته فى هذا العالم ، وماذا يريد أن يفعل بحياته . لأنهم حين ينطبعون بضرورة اعطاء معنى لوجودهم وقيمة وبهذا

يشعرون بالتعطش الى ايجاد نظرة كونية ، هنالك ، وهنالك فقط ، تتوافر الأسباب الأولية لقيام أحوال روحية تستطيع فيها من جديد انشاء حضارة.

لكن لمعرفة الطريق الى فلسفة فى الحيـــاة مرضية ، لابد من أن نرى بوضوح لماذا نجح الكفاح الذى قامت به الروح الأوربية لتأمين هــــذه الفلسفة حينا من الزمان ، لكنه خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر انتهى الى نهاية بائسة .

ولأن تفكيرنا لم يعر مسألة الحضارة الا أقل اهتمام ، لوحظ أن المظهر الجوهرى لتاريخ الفلسفة هو تاريخ كفاح الانسان من أجل ايجاد نظرة كونية . فان نظرنا اليه من هذه الناحية ، وجدناه يكشف عن مأساة .

الفصل السابع

مشكلة النظرة الكونية المتفائلة

الفكرة الغربية والفكرة الهندية عن الحضارة •
الكفاح فى سبيل نظرة كونية متفائلة
التفاؤل والتشاؤم
التفاؤل والتشاؤم والأخلاق

فى نظرنا نحن الغربيين أن الحضارة هى : أن نعمل فى وقت واحد لتكميل أنفسنا والعالم .

لكن هل النشاط الموجه الى الخارج والنشاط الموجه الى الباطن ينتسب كل منهما الى الآخر بالضرورة ؟ وهل الاكمال الروحى والأخلاقى للفرد ، هذا الاكمال الذى هو الغاية القصوى من الحضارة ، هل لا يمكن تأمينه اذا كان يعمل لنفسه فقط ويدع الدنيا وأحوالها لشأنها ؟ ومن الذى يضمن لنا أن سير العالم يمكن التأثير فيه بحيث يساعد على تحقيق الغاية من الحضارة — ألا وهى تكميل الفرد ؟ ومن ذا الذى يقول لنا ان له معنى يمكن تنميته ؟ أليس كل عمل موجه الى العالم تشتيتا لما يمكن أن يوجه الىّ أنا نفسى ، أنا الذى يتوقف عليه فى النهاية كل شىء ؟

هذه الشكوك دفعت تشاؤم الهنود وتشاؤم شوبنهور الى رفض ايلاء أية أهمية الى الانجازات المادية والاجتماعية التى تؤلف الجزء الخارجى المتطور من الحضارة . ان الفرد لا يهتم بالمجتمع والأمة والانسانية ؛ بل يسعى الى أن يجرب فى نفسه سيادة الروح على المادة .

وهذا أيضا من الحضارة من حيث أنه سعى لتحقيق غايتها النهائية ، أعنى الاكمال الروحى والأخلاقى للفرد . فاذا كنا معشر الغربيين ننظر الى هذا الموقف على أنه ناقص ، فيجب علينا ألا نقرر ذلك بيقين مبالغ فيه . فهل التقدم الخارجى للانسانية والاكتمال الأخلاقى والروحى للفرد يرتبطان معا كما يخيل الينا ؟ أفلا نقسر أمورا بعضها على بعض ، تحت تأثير وهم ، بينما هى متمايزة ؟ وهل انتصار الروح فى نوع من الأعمال يأتى بربح للأعمال الأخرى ؟

ان ما جعلناه مثلا أعلى ، نحن لم نعمل لتحقيقه . لقد أضعنا أنفسنا فى التقدم الخارجى ، وتركنا كل تقدم فى الحياة الأخلاقية والحياة الباطنة للفرد يقف . فلم نتمكن من ايجاد سند عملى لصحة نظرتنا فى ماهية الحضارة . ولهذا لا نستطيع أن ندع جانبا تلك النظرة الأضيق ، بل علينا أن نتفاهم واياها .

وسيأتى وقت — الاعداد له قائم منذ الآن — فيه لا بد للتفكير المتشائم والتفكير المتفائل أن يلتقيا ويتناقشا عمليا ، بعد أن ظل كل منهما ينظر الى الآخر نظرته الى غريب . لقد شرع فجر الفلسفة العالمية فى البزوغ . وستتخذ شكلها من كفاح حول : هل فلسفة الحياة ستكون متفائلة أو متشائمة .

* * *

ان تاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الكفاح من أجل ايجاد نظرة فى الحياة متفائلة . واذا كانت شعوب أوربا فى العصر القديم والعصر الحديث قد أفلحت فى ايجاد حضارة ، فما ذلك الا لأن النظرة الكونية التى سادت فى فكرها كانت نظرة متفائلة ، أخضعت دائما النظرة المتشائمة ، وان لم يكن فى وسعها أن تقضى عليها تماما .

والمعارف التى ظفرنا بها خلال تاريخ الفلسفة ليست فى ذاتهـا بشىء ، انما هى دائما فى خدمة نظرة فى العالم فيها وحدها تبلغ معناها الحقيقى .

لكن الأمر الجوهرى فيما يتعلق بالمناقشةالتى تثار فى كل مناسبةهو أنها لم تحتّل أبداً علناً . فكلتا النظرتين فى العالم لم يوضع وجها لوجه وتسمع وجهة نظر كل منها . أما أن النظرة المتفائلة هى وحدها الصحيحة فهـذا اعتقاد يتقبل على أنه أمر بيّن بنفسه . والشىء الوحيد الذى ينظر اليـه على أنه مشكلة هو كيف ترتب كل معرفة ممكنة فى الموكب الظافر لاثبات الانتصار على النظرة الأخرى ، ولتحطيم كل ماعسى أن يطل برأسه دفاعا عنهـا .

ولما كانت النظرة المتشائمة لم تشعر بحضورها فعـلا ، فان الفكـر الغربى يبدى اعراضا متعاليا عن فهمها ، على الرغم من أن لديه القدرة على الكشف عنها . وعندما لا يعير اهتماما كبيرا للنشاط الموجه نحـو العالم ، كما هى الحال عند اسپينوزا ، فان رد فعلها المباشر هو رفضهـا . لكن كل تفكير فاحص عن حقيقة الطبيعة مكروه فى الغرب لأنه يمكن أن يؤدى إلى الموقف المركزى للعقـل البشرى فى الكون وتوكيده . ولأن المادية يحتمل أن تكون آخر حليف للتشاؤم ، فان التفكير الغربى يقوم بنضال مرير ضده .

وفى المناقشات التى دارت حول مشكلة نظرية المعـرفة من ديكارت حتى كنت وبعده ، كان الدفاع فى صالح قضية النظرة الكونية المتفائلة . وهذا هو السبب فى الهجوم العنيد المتواصل على كل محاولة للنيل من العالم الحسى أو انكاره . وكنت ، باثباته أن الزمان والمكان لا وجود لهما الا فى العقل ، يأمل أن يؤمن موقف النظرة الكونية المتفائلة التى قالت بها النزعة العقلية بكل مثلها ومطالبها . وهذا هو الذى يفسر كيف أن أدق الدراسات فى نظرية المعرفة قد صاحبها أكثر النتائج سذاجة فيما يتصـل

بالنظرة الكونية . والمذاهب الفكرية العظمى التى تلت كنت مهمـا يكن من اختلافها بعضها عن بعض فى الموضوعات وطرق التفكير ، تتفق كلها فى أنهم جميعا فى قصورهم الفكرية المحلقة بين السحائب يجعلون النظـرة الكونية المتفائلة هى المسيطرة فى الكون .

التوفيق بين أهداف الانسانية وأهداف الكون على نحو مقنع منطقيا : تلك هى المحاولة التى فيها تخدم الفلسفة الأوربية النظرة الكونية العالمية. وكل من لا يساعد ، أو لا يكترث ، يعد عدوا .

لقد أصابت الفلسفة فى عدائها للمادية العلمية . والمادية قد أثرت فى هز موقف النظرة الكونية المتفائلة أكثر مما أثر شوپنهور ، وان لم تهاجمها بطريقة صريحة أبدا . وبعد أن سمح لها أن تجلس على مائدة واحدة مع الفلسفة ، بعد انهيار المذاهب الكبرى ، وتواضع الفلسفة ، وطّنت نفسها على أن تجد اللهجة التى تود الفلسفة أن تجرى المناقشات بهـا . والعلم الطبيعى فى تفلسفه ومناقشته لمذاهب دارون وغيره قام بمحاولات ساذجة لبسط تاريخ التطور الحيوانى الذى أفضى الى الانسان ، بحيث يظهـر الانسان وما يتبع ذلك من أمور روحية بمثابة الغاية من عمليـة التطور العالمى ، كما فى المذاهب النظرية . لكن على الرغم من حسن القصـد فى محاولات المادية ، هذا الضيف الپروليتارى ، فان المناقشـة ماكان من الممكن أن تهتم بالروح القديمة . فماذا عسى يفيده هـذا الضيف من الظهور بمظهر أحسن مما هو مشهور عنه ؟ لقد أتى معـه باحترام أكبر للطبيعة والوقائع أكثر مما عهد فى تقرير النظرة الكونية المتفائلة . ولهذا فانه زعزعها وان لم يقصد الى ذلك قصدا .

وليس فى وسعنا أبدا أن نعود الى عدم الاهتمام بالطبيعة والعلم كما كانت الحال فى ابتداء الفلسفة ، كما لا نتوقع عودة مذهب فكرى يجعل

من الممكن على أى نحو مقنع أن نكتشف في العالم أهداف الانسانية وغاياتها ، كما كان الشأن بواسطة استخدام المناهج القديمة . ولهذا فان النظرة الكونية المتفائلة لم تعد في نظرنا بيّنة بنفسها أو يمكن البرهنة عليها بفنون الفلسفة . وعليها أن تعدل عن محاولة ايجاد أساس راسخ لها .

* * *

وانما نشأ الخلط نتيجة كون النظرتين المتفائلة والمتشائمة لم تظهرا في تاريخ الفكر الانسانى صافيتين خالصتين ، بل كانت علاقاتهما عادة بحيث تكون احداهما السائدة ، بينما يكون للأخرى صوتها فى المشكلة دون أن يعترف بها صراحة ورسميا . ففى الهند نجد النزعة الى توكيد العالم والحياة تحتفظ للتشاؤم بنصيب من الاهتمام بالحضارة الظاهرية التى ينكرها التشاؤم اسميا . وهذا التشاؤم يتسرب الى نفوسنا قارضا من الطاقات الحضارية التى للنظرة المتفائلة ، وكانت نتيجة ذلك أن ايماننا بالتقدم الروحى للانسانية قد ولى عنا . ومن نتائج التشاؤم أيضا أننا نسلك سبيلنا فى الحياة أينما كنا بمثل متداعية .

ان التشاؤم استنكار لارادة الحياة ، ويوجد حيث الانسان والمجتمع لم يعودا تحت ضغط كل تلك المثل فى التقدم التى يجب أن تبتكرها ارادة حياة منطقية مع نفسها ، بل غاصا الى مستوى يجعل الواقع فى نطاق واسع من الحياة هو هو الواقع ولا شىء سواه .

وحيث يكون التشاؤم فعالا على هذا النحو المجهول الهوية ، يكون خطره على الحضارة أشد . هنالك يهاجم أقوم الأفكار المتعلقة بتوكيد الحياة ، بينما لا يمس أقلها قيمة . ومثله مثل منبع خفى من منابع القوة المغناطيسية ، تراه يحدث اضطرابا فى فرجار النظرة الكونية فيتخذ مسارا

خاطئا دون أن يشعر به . وهكذا فان هـــذا الخليط غير المعترف به من التفاؤل والتشاؤم فى تفكيرنا ستكون نتيجته أن نستمر فى الاشادة بالنعم الظاهرية للحضارة وهى أمور لا أهمية لها عند التفكير المتشائم ، بينما نهمل مايراه وحده أمرا ذا قيمة ، أعنى السعى نحو تحقيق الكمال الباطن. والرغبة فى التقدم المتجه الى موضوعات الحواس تستمر فى نشاطها لأنها تتغذى بالواقع ، بينما الرغبة الساعية نحو ماهو روحى يصيبها النفاد ، لأنها ترتطم بالدافع الباطن الصادر عن ارادة الحيـاة المفكرة . وحينما ينحسر المد فان الأشياء التى تنزل الى الأعماق يقذف بها الى الشاطىء بينما الأشياء المسطحة تبقى عائمة .

فالانحلال الذى دَبّ فينا ، لو أرجع الى نظرتنـا الكونية وما نجم عنها ، انما مرده الى هذه الحقيقة وهى أن التفاؤل الحقيقى قد ولى عنا دون أن نشعر . اننا لسنا جنسـا أصابه الضعف وانتابه الانحلال بسبب الافراط فى التنعم بالحياة فأصبح فى حاجة الى التماسك لاظهـار القوة والمثالية وسط عواصف التاريخ . لكن على الرغم من أننا احتفظنا بقوتنا فى معظم مرافق الحياة ، فاننا روحيا مصابون بالهزال . ونظرتنا فى الحياة بكل ما يتوقف عليهـا قد انحط مستواها سواء للأفراد وللجمـاعات . والقوى العليا للارادة والتأثير صارت عاجزة فينا ، لأن التفاؤل الذى كان يجب عليها أن تستمد منه قوتها قد شاع فيـه التشـاؤم عن غير شعور بذلك .

ومن العلامات المميزة لوجود التفاؤل والتشاؤم معا متساكنين فى منزل خال من الفكر — أن كلا منهما يغدو لابسا ملابس الآخر ، حتى ان ماهو تشاؤم فعلا يبدو بيننا على أنه تفاؤل ، والعكس بالعكس . فما ننظر اليه على أنه تفاؤل فى نظر جمهور الناس هو الملكة الطبيعية أو المكتسبة لرؤية

الأشياء فى أجمل ضوء ممكن ، وما تلك الرؤية الا نتيجة لانخفاض مستوى المثل بالنسبة الى المستقبل والحاضر على السواء . ان من يمرض بالسل تفضى به سموم المرض الى حالة تسمى « اليوفوريا » ، فيها يشعر شعورا واهما بالصحة والقوة . وبالمثل نجد تفاؤلا ظاهريا قائما فى الأفراد وفى المجتمع يتناسب مع مقدار اصابتهم بالتشاؤم دون أن يكونوا على علم بذلك .

ان التفاؤل الحق لا شأن له بأى حكم مهدىء ، بل التفاؤل عبارة عن تأمل المثل الأعلى والرغبة فيه تحت ضوء توكيد للحياة والعالم عميق منطقى مع نفسه ، لأن العقل المتجه هذا الاتجاه يسير بوضوح فى النظر ونزاهة فى الحكم وهو يقوم الأشياء ، وهو يبدو فى نظر عامة الناس بمظهر التشاؤم . أما أنه يريد أن يهدم المعابد القديمة لاعادة بنائها بشكل أفخم — فهذا أمر ينظر اليه التفاؤل العامى على أنه تجديف لا يخلق به .

فالسبب اذن فى أن التفاؤل المشروع الوحيد ، أعنى تفاؤل الارادة الملهمة من الخيال ، عليه أن يقوم بكفاح شاق ضد التشاؤم — هو أن عليه أولا أن يلقى به فى تفاؤل عامى ويهتك قناعه ، وتلك مهمة لن يفرغ منها التفاؤل أبدا ، ولا ينبغى له أن يتصور أنها ستنتهى أبدا ، لأنه طالما يسمح للعدو بالظهور فى أية صورة ، فهناك خطر على الحضارة ، فان حدث هذا فان النشاط لتحقيق أهداف الحضارة يتضاءل دائما ، حتى لو بقى الرضا عن انجازاتها المادية قويا كما كان من قبل .

فالتفاؤل والتشاؤم ليسا اذن فى الاعتماد بثقة متفاوتة على مستقبل الأشياء القائمة ، بل فيما تريد الارادة أن يكون عليه المستقبل . انهما ليسا صفتين للحكم ، بل للارادة . وهذه الحقيقة ، وهى أن التعريف غير المقبول للتفاؤل والتشاؤم قد كان منتشرا جنبا الى جنب مع التعريف

الصحيح ، بحيث أصبح ثم أربعة أمور بدلا من اثنين ، تقول ان هـذه الحقيقة سهلت الأمر على انعدام التفكير بأن خدعتنا عن حقيقة التفاؤل : ما هى . فأصبح ينظر الى تشاؤم الارادة على أنه تفاؤل فى الحكم ، واطرح تفاؤل الارادة بوصفه تشاؤما فى الحكم . ولا مناص من انتزاع الورقتين الزائفتين حتى لا يستمر خداع العالم على هذا النحو .

* * *

والآن ماهى العلاقة القائمة بين التفاؤل والتشاؤم من ناحيـة ، وبين الأخلاق من ناحية أخرى ؟

أما أن هناك علاقة وثيقة خاصة بينهما فهذا واضح من هذه الحقيقـة وهى أنه فى فكر الانسانية كلا النضالين : النضال من أجل النظرة المتفائلة أو المتشائمة ، والنضال حول الأخلاق — كلاهما متضمن فى الآخر . ومن المعتقد عامة أن الكفاح من أجل الواحـد يتضمن فى الوقت نفسه كفاحا من أجل الآخر .

وهذه العلاقة المتبادلة مناسبة للفكر كل المناسبة . فاذا وضع للأخلاق أساس ، فان الحجج المتفائلة أو المتشائمة تدخل فى العملية عن غير وعى ، كما تدخل الحجج والاعتبارات الأخلاقية حينما يراد تقرير التفـاؤل أو التشاؤم . وفى هذه العملية يؤكد الفكر الغربى الأهمية الكبرى لتبرير مذهب أخلاقى قائم على توكيد الحياة ، أى مذهب فعّال ، ويظن أنه بهذا وحده أثبت دعوى التفاؤل فى نظرته الى العالم . أما بالنسبة الى التفكير الهندى فأهم شىء هو ايجاد أساس منطقى للتشـاؤم ، بينما تبرير مذهب أخلاقى قائم على انكار الحياة هو أمر فرعى .

والخلط الناشىء عن عدم التمييز بين الكفـاح من أجل التفـاؤل والتشاؤم والكفاح من أجل الأخلاق قد ساعد أكثر من أى شىء آخر على الحيلولة دون بلوغ التفكير الانسانى مرتبة الوضوح .

وتلك كانت غلطة سهلة الوقوع . لأن السؤال عما اذا كان سيكون ثم توكيد أو انكار للحياة والعالم ينطلق فى الأخلاق بنفس الطريقة كما فى التنازع بين التفاؤل والتشاؤم . ان الأشياء التى تنتسب بطبعها بعضها الى بعض تشعر بأنها ينجذب بعضها الى بعض ، حتى ان التفاؤل يعتقد طبعا أنه يمكنه أن يستند الى نظام أخلاقى توكيدى ، بينما التشاؤم يعتقد نفس الأمر بالنسبة الى نظام أخلاقى انكارى . ومع ذلك فان النتيجة كانت دائما حتى الآن أنه لا واحد من هذين الشيئين الوثيقى الارتباط يمكن أن ينهض راسخ الدعائم ، لأن واحدا منهما لم يختر أن يعتمد على نفسه فحسب .

الفصل الثامن

المشكلة الأخلاقية

الصعوبات فى النظرة الأخلاقية
أهمية التفكير فى الأخلاق
البحث عن مبدأ أساسى فى الأخلاق
الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية •

كيف وصلت الانسانية الى التفكير فى الأخلاق والتقدم فى هذا الميدان من ميادين الفكر ؟

ان من يقم برحلة خلال تاريخ بحث الانسان عن الأخلاق تتبدى أمام ناظريه صورة من الاختلاط والاضطراب . فالتقدم فى الفكر الأخلاقى بطىء متعثر على نحو لا يمكن تعليله . أما أن النظرة العلميـة للعالم يمكن تعويقها من حيث النشوء والنمو — فهذا أمر مفهوم الى حد ما ، لأن تقدمها توقف كثيرا أو قليلا على فرصة وجود مراقبين موهوبين ، كانت اكتشافاتهم فى ميدان العلوم الدقيقة واكتناه أسرار الطبيعة مطلوبة أولا لايجاد آفاق جديدة وتحرير طرائق جديدة للتفكير .

أما فى الأخلاق فالفكر قد انكفأ على نفسه ، لأنه ينبغى عليه أن يعنى بالانسان نفسه وبنموه الذى يمضى بعمليـة من التسلسل العلى من الداخل . لماذا اذن لم يحقق تقدما أحسن ؟ لأن الانسان نفسه هو المادة التى يجب أن توضع موضع البحث والتشكيل .

ان الأخلاق وعلم الجمال أنصاف [1] أولاد الفلسفة . فكلاهما يعالج

(١) [أنصاف أولاد : Stiefkinder ، Step-children أى أولاد الزوجة بالنسبة الى الزوج أو أولاد الزوج بالنسبة الى الزوجة — من زواج سابق] م

موضوعا يخجل من أن يخضع نفسه للتفكير ، لأن كليهما يندرج فى نطاق يمارس فيه الانسان نشاطه الخلاق . أما فى العلم فالانسان يلاحظ مجرى الطبيعة ويصفه ويحاول النفوذ الى أسرارها . وفى الأمور العملية يستخدم العلم ويكيفه بتطبيق ما أدركه من الطبيعة خارج ذاته . لكنه فى نشـــاطه الأخلاقى والفنى يستخدم المعــرفة ويطبع الدوافع والادراكات والقوانين التى تنشأ فى داخل ذاته . وتقرير هذه الأمور تقريرا راسخا وخلق المثل منها هما محاولة يمكن أن تكون ناجحة الى مـــدى محــدود فحسب . والفكر يقع خلف المادة التى يعمل فيها .

وهذا واضح من هذه الحقيقة وهى أن الأمثلة التى بها تحاول الأخلاق وعلم الجمال أن يعملا فى الواقع ليست محكمة تماما وغالبا ماتكون تافهة، وتوكيداتها بعيدة عن البساطة ، ويناقض بعضها بعضا . وما يفيده الفنان من أحسن الكتب فى علم الجمال قليل . وكذلك الشأن مع رجل الأعمال الذى يبحث فى كتاب فى الأخلاق عن وسيلة لارشاده فى موضـــوع معين عن كيفية التوفيق بين مطالب أعماله وبين مطالب الأخلاق — من النادر أن يجد أية معلومات تفيده .

على أن عدم كفاية علم الجمال ليست بذات أهمية كبيرة بالنسبة الى الحياة الروحية للانسانية . فالنشاط الجمالى هو دائما من الشئون الخاصة للأفراد الذين تنمو مواهبهم الطبيعية بدراسة الأعمال الفنية خيرا منـــه بالنظر فى النتائج التى وصلت إليها نظريات علم الجمال .

أما بالنسبة الى الأخلاق فالأمر متعلق بالنشاط المبدع عند جمهـــرة الناس ، وهو نشاط يتحدد الى مدى واسع بالمبادىء الســـارية فى تفكير العصر عامة . وانه لأمر محزن حقا هذا الافتقار الى التقدم فى الأخـــلاق رغم أنه ممكن .

ان الأخلاق وعلم الجمال ليسا علمين . ان العلم من حيث هو وصف الحقائق الموضوعية ، وتقرير ارتباطها بعضها ببعض ، واستخلاص النتائج منها — لا يقوم الا اذا كان ثمت تسلسل فى الوقائع المتشابهة يمكن أن يوضع موضع البحث ، أو واقعة مفردة فى تسلسل الظواهر ، أى حين تكون ثم مادة يمكن تنظيمها تحت قانون مقرر . لكن ليس ثم علم لما يريده الانسان وما يفعله ، ولا يمكن أن يكون ثم علم من هذا القبيل . فها هنا لا توجد غير حقائق ذاتية متنوعة كل التنوع الى غير نهاية ، ترابطها المتبادل يقع داخل الذات الانسانية الحافلة بالأسرار .

أما ما يمكن عده علما فهو تاريخ الأخلاق وحده ، ولكن بالقدر الذى به يكون تاريخ حياة الانسان الروحية ممكنا علميا .

* * *

ليس ثم اذن أخلاق علمية ، بل فكر أخلاقى . وعلى الفلسفة أن تتخلى عن الوهم الذى طالما داعبها حتى العصر الحاضر . ماهو خير وما هو شر ، والاعتبارات التى تشجع على فعل الواحد وتجنب الآخر — تلك أمور لا يستطيع امرؤ أن يتحدث عنها مع جاره حديث الخبير . وكل ما يستطيع أن يفعله هو أن يدله على مايجده فى نفسه مما يمكن أن يؤثر فى كل الناس ، مايجده على نحو أعقل وأقوى وأوضح حتى تستحيل الضوضاء الى موسيقى .

لكن هل ثم معنى فى حرث أرض للمرة الأولى بعد الألف ؟ أليس كل ما يمكن أن يقال فى الأخلاق سبق أن قاله لاوتسيه ، وكونفشيوس ، وبوذا وزرادشت ، ثم أموس وأشعيا ، ثم سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس ؛ ثم أبيقور والرواقيون ؛ ثم يسوع وبولس ؛ ثم المفكرون فى عصر النهضة ، وعصر التنوير وعصر النزعة العقلية ؛ ثم لوك

وشيفتسبرى وهيــوم ؛ ثم اسپنوزا وكنت ؛ ثم فشــته وهيجــل ؛ ثم شوپنهور ونيتشه وغيرهم ؟ هل يمكن أن نتجاوز كل متناقضات الماضى هذه الى عقائد جديدة يكون لها تأثير أقوى وأطول مدى ؟ وهل يمكن تركيب لب أفكار هؤلاء المفكرين جميعا فى فكرة عن الأخلاق توحد كل الطاقات التى يهيبون بها ؟ ينبغى أن نأمل ذلك ، اذا كان يحق لنا ألا نيأس من مصير الجنس البشرى .

هل التفكير فى الأخلاق يمد العالم بمزيد من الأخلاق ؟ ان الصورة المشوشة التى يقدمها لنا تاريخ الأخلاق تكفى لجعل الانسان يشك . ومن ناحية أخرى فان المفكرين الأخلاقيين أمثال سقراط وكنت أو فشته كان لهم تأثير أخلاقى فى كثير من معاصريهم . وكل حركة احيــــاء فى ميدان الأخلاق صاحبتها حركات أخلاقيّة جعلت الجيل المعاصر أقدر على القيام بواجباته . ولو افتقر عصر" الى العقول التى تحمله على التفكير فى الأخلاق فان مستوى الأخلاق يهبط ، وتهبط معه قدرته على الاجابة عن المسائل التى تتبدى .

وفى تاريخ الفكــر الأخلاقى نحن نجول فى الدوائر الداخلية للتاريخ العالمى . والأخلاق هى أولى القوى التى تشكل الواقع وأبرزها . انهــا المعرفة المحددة التى يجب انتزاعها من الفكر . وما عداها فثانوى .

ولهذا السبب فان كل من يعتقد أنه يستطيع أن يسهم بقسط فى توفير الوعى الأخلاقى للجماعة والأفراد — له الحق فى أن يتكلم الآن ، مع أن المسائل السياسية والاقتصادية هى التى يعنى بها العصر الحاضر ويطالب بدراستها . ذلك لأن مايبدو غير مناسب هو بعينه المناسب فعــلا . ولن نستطيع أن نقوم بشىء له صفة الدوام فى مســائل الحياة الاقتصــادية والسياسية الا اذا عالجناها كمن يحاولون أن يفكروا تفكيرا أخــلاقيا .

وكل أولئك الذين يسهمون فى تقدم الأخلاق ، على نحو أو آخر ، يعملون فى سبيل قيام السلام والرفاهية فى العالم . انهم يخوضون غمار السياسة العليا ، والاقتصاد الوطنى الأعلى ، وحتى لو كان كل ما يستطيعون فعله ليس شيئا آخر غير جعــل التفكير الأخلاقى حاضرا ، فانهم مع ذلك انما يؤدون عملا جليلا . فكل تفكير فى الأخلاق يؤدى الى نتيجة واحدة هى رفع الاستعداد العام للأخلاق وايقاظه .

* * *

لكن وان كان من المؤكد أن كل عصر يعيش على الطاقات المنبثقة عن تفكيره فى الأخلاق ، فان من المؤكد أيضـــا أن الأفكار الأخلاقيـــة التى شاعت بعد عصر طويل أو قصير قد فقدت قدرتها على الاقناع . لماذا لم يلق أى مذهب أخلاقى غير نجاح جزئى موقت ، ولم يستمر ؟ ولماذا صار تاريخ الفكر الأخلاقى للانسانية تاريخا حافلا بالوقفات والنكسات ؟ ولماذا لم يتحقق تقـــدم عضـــوى يسمح لعصر أن يبنى على انجازات العصر السابق عليه ؟ ولماذا نعيش — فى ميـــدان الأخـــلاق — فى مدينـــة من الخرائب ، فيها كل جيل يبنى لنفسه ها هنا ، ويبنى الآخر ها هناك ؟

لقد قال شوبنهور : « الدعوة الى الأخلاق سهلة ، ولكن وضـــع أساس لها صعب » — وهذا القول يكشف عن طبيعة المشكلة .

وفى كل محاولة للفكر فى الأخلاق يشـــاهد — بوضـــوح أو بغير وضوح — بحث عن مبدأ أساسى للأخلاق ، لا يحتاج الى سند خارج ذاته ، ويضم فى داخله مجموع المطالب الأخلاقية . لكن لم يفلح أحد فى صياغة هذا المبدأ . انما كشف عن بعض عناصره وقدم على أنه كل ، الى آن قامت الصعوبات فقضت على هذا الوهم ، وهم أنه كل . وهكذا لم تعش الشجرة لتبلغ الشيخوخة ، رغم أنها بدأت فى النمو رائعة ، لأنها

كانت عاجزة عن ارسال جذورها الى الطبقة الرطبة التى تستطيع أن تغذيها باستمرار .

وفوضى النظريات الأخلاقية يمكن أن تكون مفهومةالى حد ما حالما يدرك المرء أننا بازاء آراء مختلفة يناقض بعضها بعضا تتصل بشذرات من المبدأ الأساسى . والسر فى تناقضها هو نقصانها . فثمت جانب أخلاقى فيما يعترض به كنت على أخلاق النزعة العقلية ، وكذلك فيما يضعه بديلا عنها ، وذلك فى الجزء من كتابات كنت الذى يعارضه شوپنهور ، كما فى الجزء الذى يحل محله فى المذهب الأخلاقى عند الأخير . وشوپنهور أخلاقى فى النقط التى يهاجمه فيها نيتشه ، كما أن نيتشه أخلاقى فيما يعترض به على شوپنهور . وما نحن فى حاجة اليه هو أن نعثر على الوتر الأساسى التى تأتلف فيه نشازات هذه النظرية الأخلاقية المتعددة المتناقضة من أجل ايجاد تناغم وانسجام .

وعلى هذا فان المشكلة الأخلاقية هى مشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق المؤسس فى الفكر . ماهو العنصر المشترك الخير فى الأشياء المتعددة التى نشعر بأنها خير ؟ هل هناك نظرة فى الخير صادقة صدقا كليا ؟ فان وجدت ، فما هى ، والى أى مدى هى حقيقية وضرورية بالنسبة الى ؟ وما تأثيرها فى استعدادى العام وفى أفعالى ؟ وبأية علاقات تربطنى بالعالم ؟

لهذا ينبغى تركيز الفكر على المبدأ الأساسى فى الأخلاق . أما مجرد تقديم ثبت بالفضائل والواجبات فمثله مثل عزف نغمات خبط عشواء على البيانو والزعم بأن ذلك موسيقى . وحينما نصل الى مناقشة آراء الأخلاقيين الأوائل ، فلن نهتم الا بالعناصر التى تساعد على وضع مذهب أخلاقى ، وليس بالطريقة التى تمت بها الدعوة الى أى مذهب منها .

والا فلن تنجح أية محاولة لتحقيق النظام فى هذه الفوضى . ولكم استبدت الحيرة بفريدرش يودل فى كتابه عن تاريخ الأخلاق ، وهو أهم كتاب فى بابه اليوم[1] ، حينما حاول تقدير القيم النسبية لوجهات النظر الأخلاقية المختلفة ! لقد أخفق فى الحكم عليها مباشرة ببعدها عن مبدأ أساسى أولى للأخلاق ، ولهذا عجز عن وضع معيار للمقارنة بينها . ولهذا لا يقدم لنا غير مسح عام للنظرات الأخلاقية ، وليس تاريخا للمشكلة الأخلاقية .

* * *

ولنتساءل الآن : هل فى البحث عن مبدأ أساسى للأخلاق نحن لا نعنى الا بالمحاولات المباشرة التى قامت بها الفلسفة لايجاده ؟ كلا ، نحن نعنى بكل محاولة من هذا القبيل ، سواء محاولات الدين والمحاولات الأخرى غير الدينية ، اذ ينبغى علينا أن نمر من خلال تجربة الانسانية كلها فى بحثها عن الأخلاق .

وقيام سور حاجز بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية انما نشأ عن فكرة خطأ تقول ان الأولى علمية والثانية غير علمية . والواقع هو أنه لا هذه ولا تلك علمية ، بل كلتاهما مجرد فكر ؛ وكل مافى الأمر أن احداهما تحررت من قبول النظرة الكونية الدينية التقليدية ، بينما الأخرى لا تزال مرتبطة بها .

بيد أن هذا الفارق فارق نسبى فحسب . صحيح أن الأخلاق الدينية تهيب بسلطة عالية على الطبيعة ، لكن هذه هى بالأحرى الصورة التى

---

(١) Friedrich Jodl : Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. « تاريخ الأخلاق بوصفها علما فلسفيا » ؛الطبعة الثانية فى مجلدين (المجلد الأول سنة ١٩٠٦ ؛ المجلد الثانى سنة ١٩١٢). وهو لايتناول غير تاريخ الأخلاق فى الفلسفة الغربية وحدها .

تتبدى عليها . والواقع أنها مهما ارتفعت فانهـا ستسعى لايجـاد مبـدأ أساسي للأخلاق مستقل . وفى كل عبقرية دينية يحيا مفكر أخلاقى ، وكل أخلاقى يتفلسف بعمق حقا هو صاحب دين على نحو أو آخر .

ولا أدل على عدم تميز الحدود بينهما من الأخلاق عند الهنود . أهى دينية ، أم فلسفية ؟ لقد نشأت فى فكر الكهنة ، وتدعى أنها عرض أعمق لمطالب الدين ، لكن جوهرها فلسفى . وبوذا وغيره يحاولون الوثوب من الحـلول الى الالحـــاد ، لكنهم لا يتخلون عن الادعاء أنهم دينيون . واسبينوزا وكنت ، اللذان يعدان من بين الأخلاقيين الفلاسفة ، ينتسبان ، اذا حكمنا عليهما بحسب الاتجاه العام فى فكرهما ، الى مملكة الأخلاق الدينية .

وانما يتوقف الأمر كله على فارق نسبى فى مناهج التفكـير . ففريق يعمل فى اتجـاه المبدأ الأســاسى فى الأخلاق بمنهج أكثر عيانية intuitiv وفريق بمنهج أكثر تحليلا . لكن الفاصل فى الأمر ليس هـو المنهج ، بل العمـق فى التفكير . فالمفكـر الأكثر عيـــانا intuitiv ينتج فكـره الأخلاقى كالفنان الذى يفتح آفاقا جـديدة بابداع أثر فنى مهم . وفى الكلمات الأخلاقية البعيدة المدى ، مثـل طوباوات [1] المسيح ، يتجلى المبدأ الأساسي للأخلاق . هناك نرى تقدما فى تقرير ماهو أخلاقى ، حتى لو كان وضع الأساس لا يتقدم بنفس الطريقة .

ومن ناحية أخرى ، فان البحث عن المبدأ الأساسى للأخلاق بعملية تحليل نقدى يمكن أن يؤدى الى مذهب فى الأخلاق فقير ، اذ يشيع فيه سعى لئلا يؤخذ بعين الاعتبـار غير ماهو مرتبط بالفكـرة التى يبدو فى

---

(١) [أى كلمات المسيح المبتدئة بكلمة « طوبى » فى الفصل الخـامس من انجيل متى ــ المترجم] .

الظاهر انها هى الفكرة المطلوبة . وهذا هو السبب فى أن الأخلاق الفلسفية تقوم عادة خلف الأخلاق العملية ، ومن هنا فان تأثيرها المباشر ضئيل . وبينما الأخلاقيون الدينيون يستطيعون بكلمة واحدة أن ينفذوا الى أعماق المياه ، نجد الأخلاق الفلسفية غالبا ما تقتصر وتقف عند حفر نقرة يتكون فيها مستنقع .

ومع ذلك فان التفكير العقلى هو وحده القادر على متابعة البحث عن المبدأ الأساسى بمثابرة وأمل فى النجاح . ولا بد أن يعثر عليه فى النهاية ، لو أنه نفذ الى عمق كاف وكان بسيطا .

والضعف الذى انتاب كل أنواع المذاهب الأخلاقية ، سواء منها الدينية والفلسفية ، مرجعه الى أنها لم تر الأفراد كيف يعالجون الواقع على نحو طبيعى مباشر . انما هى الى حد كبير تكتفى بالكلام حوله . انها لا تمس تجربة الانسان اليومية ، ولهذا لا تمارس ضغطا مستمرا عليه . وكانت نتيجة ذلك ، الافتقار الى فكر أخلاقى ، واطلاق جمل معادة مبتذلة عن الأخلاق .

ان المبدأ الأساسى الحقيقى فى الأخلاق ينبغى ليس فقط أن يكون صادقا صدقا كليا ، بل يجب أيضا أن يكون أصليا أصالة مطلقة ، وأن يكون باطنا ، هنالك يظل ثابتا لا يترك من تجلى له ، ويصبح بمثابة خيط يجرى فى كل تفكيره ولا يسمح له بأن يطرحه جانبا ، ويتحداه دائما أن يتفاهم مع الواقع .

لقد ظل الملاحون طوال قرون يهتدون بالنجوم فى سيرهم فى البحار ثم تجاوزوا هذه المرحلة الناقصة لما اكتشفت الابرة المغطسة المتجهة دائما ناحية الشمال بدافع من مبدأ نشاطها الطبيعى . فأصبحوا بعد ذلك قادرين على معرفة أين هم فى أشد الليالى حلكا وفى وسط المحيطات . وهذا

النوع من التقدم هو الذى ينبغى أن ننشده فى الأخلاق . وطالما ظللنا نستهدى بنظام من الأقوال الأخلاقية فسيكون شأننا شأن من يهتدون بالنجوم التى مهما يكن من لألأتها فانها لا تعطينا غير ارشاد ضئيل ، ويمكن أن يخفيها السحاب أو الضباب ، وفى الليالى العاصفة ، كما علمتنا التجارب الأخيرة ، تترك الانسانية فى مأزق لا مخرج منه . أما اذا حصلنا على مذهب أخلاقى يكون ضرورة فكرية ومبدءاً يتضح فى داخل نفوسنا ، هنالك يبدأ تعميق أخلاقى بعيد المدى لوعى الأفراد وتقدم أخلاقى مستمر للانسانية .

الفصل التاسع

النظرة الكونية الدينية والفلسفية

النظرات الكونية فى الأديان العالمية
النظرات الكونية فى الأديان العالمية وفى الفكر الغربى .

فى الأديان العالمية نستطيع أن نشهد محاولات قوية لوضع نظرة كونية أخلاقية . فالمفكرون الدينيون فى الصين ، أمثـال لاو — تسيه (المولود سنة ٦٠٤ ق.م) وكونج — تسيه (كونفوشيوس ، ٥٥١ — ٤٧٩ ق.م) ومنج تسيه (٣٧٢ — ٢٨٩ ق . م) وتشوانج — تسيه (القرن الرابع قبل الميلاد) — حاولوا جميعا أن يقيموا الأخلاق على أساس فلسفة فى الطبيعة تؤكد العالم والحياة . وعن هذا الطريق وصلوا الى نظرة كونية تتضمن دوافع الى اقامة حضارة باطنة وحضارة ظاهرة ، لأنها نظرة متفائلة أخلاقية.

ومفكرو الهند أيضا ، البراهمة وبوذا (٥٦٠ — ٤٨٠ ق.م) والهندوس يبدءون ، كالصينيين من تأملات فى الوجود ، أى من فلسفة فى الطبيعة . بيد أنهم لم يعتنقوا نظرة كونية تؤكد العالم والحياة ، بل نظرة تنكرهما . ولهذا جاءت نظرتهم الكونية متشائمة أخلاقية ، وتتضمن تبعا لهذا دوافع الى حضارة باطنة قلبية فحسب ، دون دوافع الى حضارة خارجية .

والتقوى الصينية والهندية لا تعترف بغير مبدأ واحد للعـالم . فهم يقولون بوحدة الوجود والحلول . ونظرتهم الكونية كان عليها أن تحل مشكلة : الى أى مدى يمكن أن نقر بأن الينبوع الأصلى للعالم أخلاقى ،

والى أى مدى ، تبعا لهذا ، نصبح أخلاقيين بتسليم ارادتنا له ؟

وفى مقابل هذه النظرات الكونية الواحدية الحلولية ، نجد نظرة مزدوجة الى الحياة فى ديانة زرادشت (القرن السادس قبل الميلاد) وديانة أنبياء بنى اسرائيل (من القرن الثامن ق.م وما تلاه) وديانة عيسى ودين محمد (صلى الله عليه وسلم) . وأصحاب هذه الأديان لا يبدأون من بحث فى الوجود يكشف عن نفسه فى الكون ، بل من نظرة فى الأخلاق مستقلة تمام الاستقلال . انهم يضعون الأخلاق فى مقابل حوادث الطبيعة . وتبعا لهذا يقولون بوجود مبدأين للعالم أحدهما طبيعى والآخر أخلاقى ، وأولهما فى العالم وينبغى التغلب عليه ، والثانى يتمثل فى شخصية أخلاقية خارج العالم لها السلطة النهائية .

واذا كان المبدأ الأساسى للأخلاق عند الصينيين والهنود هو الحياة فى انسجام مع ارادة العالم ، فكذلك بين القائلين بمبدأين نجد أن المبدأ الأساسى فى الأخلاق هو محاولة للتميز من الدنيا فى انسجام مع شخصية أخلاقية الهية خارج العالم وفوقه .

ونقطة الضعف فى الأديان القائلة بمبدأين هى أن نظرتها الكونية دائما بسيطة لأنها ترفض كل نوع من الفلسفة فى الطبيعة . ونقطة القوة فيها هى أن الأخلاق عندها فى الباطن ، حاضرة فى داخل النفوس ، لا تغيض قوتها أبدا . وليسوا فى حاجة الى اكراهها وتفسيرها كما هو الشأن عند القائلين بمبدأ واحد ، من أجل امكان ادراك الأخلاق على أنها منبثقة من ارادة العالم التى تكشف عن نفسها فى الطبيعة .

والنظرات الكونية فى الأديان العالمية القائلة بمبدأين اذا أخذت فى مجموعها وجدناها متفائلة . انها تعيش على الايمان الصادق بأن القوة الأخلاقية ستبرهن على أنها فوق القوة الطبيعية وأسمى منها ، وتبعا لهذا

ستسمو بالعالم والانسانية الى مرتبة الكمال الحقيقى . وزرادشت وأنبياء بنى اسرائيل الأوائل يصورون هذه العملية على أنها نوع من اصـــلاح العالم . والعنصر المتفائل فى نظرتهم الكونية يؤكد نفسه على نحو طبيعى جدا . وعندهم الارادة والأمل فى القدرة على تغيير المجتمع الانســانى وجعل أجناس العالم أكفاء لرسالتها العليا . والتقدم فى أى مرفق من مرافق الحياة يعنى بالنسبة اليهم شيئا مكتسبا ، لأنهم يفكرون فى الحضارة الباطنة والظاهرة على السواء .

أما بالنسبة الى المسيح فان قيمة العنصر المتفائل فى النظـرة الكونية تضعف من حيث أنه ينظر الى العالم الكامل على أنه نتيجة نهاية قاضية على العالم الطبيعى ؛ وبينما نجد عند زرادشت وأنبياء بنى اسرائيل الأوائل أن تدخل الارادة الالهية هو الى حد ما مجرد تتمة للنشاط الانسانى المتجه الى تكميل العالم ، يرى المسيح أن هذا التدخل هو الشيء الوحيد الذى يجب أن يدخل فى الاعتبار . ان ملكوت الله سيأتى بطريقة خارقة ، لا يمهد له شيء من أعمال الناس فى سبيل الحضارة .

والنظرة الكونية التى يقول بها المسيح تقبل الأهداف التى تهدف اليها الحضارة الظاهرة ، لأن هذه النظرة هى فى أساسها متفائلة . غير أنها تأثرت بفكرة ترقب انتهاء الدنيا الى حد أصبحت معه لا تحفـــل بأية محاولة لاصلاح شئون الدنيا الطبيعية عن طريق حضارة تنظم نفسها على أساس خطوط من التقدم الخارجى ؛ ولا تهتم الا بالتكميل الأخـلاقى الباطن للأفراد .

لكن بمقدار ماتبينت النظرة الكونية المسيحية نتائج هذه الحقيقـــة وهى أن العالم لم ينته — مما أدى بهـا الى القول بفكرة أن ملكوت الله يجب أن يقام عن طريق عملية تطور يحول العالم الطبيعى — فانها بدأت تفهم

وتهتم بتكميل التنظيم الاجتماعى ، وبكل تقدم فى الحضارة الخارجية يمكن أن يساعد على هذا التكميل . وهكذا نرى العنصر المتفائل فى النظرة الكونية يعمل جنبا الى جنب مع العنصر الأخلاقى . وبهذا نفسر هذه الحقيقة وهى أن المسيحية ، التى بدت فى العالم القديم على أنها معادية للحضارة ، تحاول فى العصور الحديثة بقدر متفاوت من النجاح أن تسلك مسلك النظرة الكونية القائلة بالتقدم الحقيقى فى كل ناحية من نواحى النشاط .

* * *

والمسائل التى تتطلب الاجابة من الأديان العالمية فى كفاحها للوصول الى نظرة كونية أخلاقية متفائلة هى بعينها المسائل التى عرضت للفلسفة الغربية . والمشكلة الكبرى هى فى تقرير العلاقة بين الكون والأخلاق .

والأنماط الثلاثة من النظرة الكونية التى تتجلى فى الأديان العالمية تتردد أيضا فى الفلسفة الغربية . فان الفلسفة الغربية تحاول أن تجد قانونا أو شرعة أخلاقية ، اما فى فلسفة طبيعية تؤكد العالم والحياة ، أو فى فلسفة طبيعية تنكر العالم والحياة ، أو تحاول الوصول الى نظرة كونية هى فى ذاتها أخلاقية مطرحة كليا أو جزئيا كل فلسفة فى الطبيعة . غير أنها فى الوقت نفسه تبذل قصارى جهدها من أجل تجنب ، بل اخفاء ، العنصر البسيط الثنائى الذى لابد أن نصادفه فى كل مرة يستخدم فيها هذا المنهج فى العمل .

وهكذا نرى أن النظرات الكونية فى الأديان العالمية وفى الفلسفة الغربية لا تنتسب الى عوالم مختلفة ، بل هى على صلة وثيقة بعضها ببعض . وعلى كل حال فان التمييز بين النظرة الكونية الدينية وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحى تماما . فالنظرة الكونية الدينية التى تسعى

لفهم نفسها فكريا تصبح فلسفية ، كما هى الحال عند الصينيين والهنود . ومن ناحية أخرى فان النظرة الكونية الفلسفية ، اذا كانت عميقة حقا ، فانها تتخذ طابعا دينيا .

وعلى الرغم من أن التفكير الغربى يعالج مشكلة النظرة الكونية بغير مفترضات سابقة ، من حيث المبدأ ، فانه لم يستطع أن يحتفظ بنفسه بمعزل تماما عن تأثير التصورات الدينية للكون . فقد تلقت من المسيحية تأثيرات ذوات أثر حاسم ، وان محاولة تحويل النظرة الكونية الأخلاقية البسيطة التى قال بها المسيح الى مذهب فلسفى قد كلفتها اهتماما ومجهودا أكبر مما تعترف به . وعند شوپنهور وأتباعه وجدت وحدة الوجود الهندية المتشائمة تعبيرا عنها ، وبها أثرى تفكيرهم فى طبيعة الأخلاق .

وهكذا نرى أن طاقات جميع النظرات الكونية الكبرى تدفقت فى تيار الفكر الغربى . وبتعاون هذه الأنماط المختلفة من الفكر والطاقة استطاع أن يرفع الى مستوى الايمان الكلى النظرة الأخلاقية المتفائلة المرتقة أمام ذهنه ، وكل ذلك بقوة لم يكن لها مثيل فى أى عصر مضى وفى أى مكان آخر فى العالم . وهذا هو السبب فى أن الغرب تقدم تقدما هائلا سواء فى الحضارة الباطنة والحضارة الظاهرة .

لكن الفكر الغربى كان عاجزا ، شأنه شأن أى دين عالمى ، عن وضع الأساس الحقيقى للنظرة الكونية المتفائلة أخلاقيا . ولأن الغرب يعانى مشكلة النظرة الكونية فى صورتها الأشد كلية والحاحا ، فانه مسرح لأعظم ألوان التقدم التى أحرزها العقل المتحضر ، وكذلك هو مسرح لأكبر كوارثه . انه يعانى تغيرات هائلة فى نظرته الكونية ، كما أنه عاش فترات عصيبة دون فلسفة فى الحياة على الاطلاق .

ولأن الفكر الغربى حساس فى كل الاتجاهات لدرجة بالغة فانه يكشف بوضوح عن المسائل والصعوبات التى يتحرك بينها البحث عن نظرة كونية متفائلة .

الى أى مدى يعطينا تاريخ فكرنا نحن الغربيين تفسيرا لمصيرنا ؟ وأى طريق يدل عليه بوصفه أفضل طريق للبحث فى المستقبل عن نظرة كونية فيها يستطيع الفرد أن يجد الاتجـاه الذاتى والقوة ، وفيهـــا تستطيع الانسانية أن تجد الاحترام والسلام ؟

الفصل العاشر

الحضارة والأخلاق في الفلسفة اليونانية والرومانية

البداية : سقراط ـ الابيقورية والرواقية ـ اخلاق التسليم ـ المبدأ الأخلاقى الأساسى المجرد عند افلاطون ـ الأخلاق التى تنكر العالم ـ أرسطوطاليس ـ تعليم الفضائل بدلا من الأخلاق ـ المثل الأعلى للدولة المتحضرة عند أفلاطون وارسطوطاليس ـ سنكا ، وابكتــــاتوس وماركس أورليوس ـ النظرة الكونية المتفائلة اخلاقيا عند الرواقية المتأخرة .

فى القرن السابع قبل الميلاد بدأت الروح اليونانية تتحرر من النظرة الكونية التى يقوم على أساسها الدين التقليدى ، وتحاول أن تقيم نظرتها الكونية على أساس المعرفة والفكر .

فظهرت أولا فلسفة فى الطبيعة كانت نتيجة البحث فى الموجود والتفكير فيما عسى حقا أن يكون . ثم بدأ النقد يعمل عمله . فظهر أن الايمان بالآلهة غير مقنع ، ليس فقط لأن مجرى الطبيعة لا يمكن تفسيره بحكم سكان الأولمب (= الآلهة) ، بل وأيضا لأن هؤلاء الأشخاص (= الآلهة) لم يعودوا يجيبون عن مطالب الشعور المهتم بالفكر والأخلاق . وهذان العنصران ، وأعنى بهما فلسفة الطبيعة والنقد ، نجدهما معا عند اكسنيوفان وهرقليطس فى القرن السادس قبل الميلاد .

وفى خلال القرن الخامس قبل الميلاد تظهر السوفسطائية ويبدأون الاهتمام بنقد معايير التقويم المسلم بها والشائعة بين الناس فيما يتعلق

بالحياة الاجتماعية والنشاط الفردى[1] . وكانت النتيجة مدمرة . وأكثر هؤلاء المفكرين « التنويريين » اعتدالا يقرون أن الغالبية العظمى من هذه المعايير التى يقال انها أخلاقية ليست فى الواقع الا مطالب اقتضاها المجتمع من أفراده ويتركون مفتوحا امكان أن تقدر بقية صغيرة على توكيد نفسها أخلاقيا عن طريق التفكير العقلى . لكن السوفسطائيين الشباب الراديكاليين يصرون على موقفهم القائل بأن كل أخلاق ، مثلها مثل القانون السارى ، قد اخترعها المجتمع المنظم ابتغاء كفالة مصلحته . ومن هنا فان الانسان المفكر الذى يحرر نفسه من وصاية المجتمع ينشىء لنفسه المعايير الأخلاقية ، ولا يرمى من ورائها الا الى ما يحقق لذاته ومصالحه . وهكذا نرى أن التفكير الفلسفى الغربى فى مشكلة الأخلاق والحضارة قد بدأ بنشاز صارخ .

ماذا كان يستطيع سقراط (٤٧٠ — ٣٩٩ ق . م) أن يفعله لما جاء ليعارض هذا الاتجاه ؟

بدلا من مجرد اللذة وضع اللذة العقلية .

فهو يقرر أن من الممكن بواسطة التأمل العقلى وضع قاعدة للعمل تكون تبعا لها سعادة الفرد ، مفهومة فهما صحيحا ، على اتفاق مع مصالح المجتمع. والفضيلة هى العلم الصحيح .

والقول بأن الأخلاق القائمة على العقل هى التى تعطى اللذة الحقيقية أو المصلحة الحقيقية للفرد ، قول يطبقه سقراط فى كل المناقشات اليومية

---

(١) ان كتاب « حياة وأقوال مشاهير الفلاسفة » الذى ألفه ذيوجانس اللائرسى فى عشر مقالات ــ مهم كل الأهمية لمعرفة الفلسفة القديمة والأخلاق ، وقد ألفه فى القرن الثالث بعد الميلاد . ولأن مافيه يتضمن فى الغالب حكايات فانه احتفظ لنا بكثير من المعلومات والآراء التى ما كان لنا أن نصل الى معرفتها لولاه ، لأن مؤلفات « بعض » هؤلاء الفلاسفة قد فقدت .

التى رواها لنا اكسينوفون فى كتابه « الذكريات »[1] . ومحاورات أفلاطون تظهره لنا متجاوزا هذه النفعية الأولية وباحثا عن تصور للخير باطن متجه الى سعادة النفس ، وعلى صلة بالجمال [2] . لكن لسنا نملك تقرير ما للأستاذ من آراء فى هذه النظرة المتقدمة وما وصفه التلميذ (أفلاطون) على لسان أستاذه (سقراط) .

ومن المحقق أن سقراط تحدث عن صوت باطن مستسر ، « جنى » ، بوصفه السلطة الأخلاقية العليا فى الانسان ، لأن هذا مذكور فى التهم الموجهة اليه . ولهذا فان النزعة العقلية النفعية عنده يكملها لون من التصوف. وفيه تحيا أخلاق تجريبية — أعنى أخلاقا قائمة على التجربة الماضية وتستهدف تجربة مستقبلة — جنبا الى جنب مع أخلاق عيانية intuitiv دون أن تتميز الواحدة من الأخرى ، لكنها انفصلت الواحدة عن الأخرى فيما بعد بفضل تلاميذه : الكلبيين والقورينائيين من ناحية ، وأفلاطون من ناحية أخرى .

هل كان سقراط على علم بأنه حينما أرجع الأخلاق الى ما هو لاذ عقليا قد بنى فى الطريق قطعة صغيرة فحسب ، وتوقف عند النقطة التى تظهر فيها الصعوبة الحقيقية ، أعنى صعوبة تحديد المضمون الأعم للأخلاق كما يعطيه

---

(١) اكسينوفون كان أحد القواد الذين رجعوا بالعشرة الآلاف جندى من آسيا الصغرى ؛ وقد كتبت ذكرياته عن سقراط بعد موته · وقد أراد بحكايته البسيطة لأحاديث سقراط ، أستاذه ، أن يقضى الى الأبد على كل اتهام سقراط بأنه أفسد الشباب ودعا الى الالحاد ، وقد وجه اليه هذه الاتهامات حتى بعد موته بعض معلمى الخطابة · وان الصورة المستقيمة الواقعية التى رسمها كسينوفون لسقراط لهى ذات قيمة بالغة ·

(٢) أهم المحاورات فى هذا الباب هى : « بروتاغوراس » ، « جورجياس » ، « فدرس » ، « المأدبة » ، « فيدون » ، و « فيلابوس » ·

العقل ؟ أو هل كان من السذاجة بحيث يعتقد أن الصيغة العامة التى وصل اليها فيها حل المشكلة ؟

ان الثقة التى كشف عنها فى كل حياته العامة تقود الى الفرض الثانى . ففى بساطته التامة تقوم قوته . وفى تلك اللحظة التى وصل فيها الفكر الغربى الى نقطة التفلسف فى الأخلاق ليقف انحلال المجتمع اليونانى الذى بدأ بجماعة من المعلمين القلقين الجدلين ، زعزع حكيم آثينا كل شك بتوة ايمانه الراسخ بأن كل ما هو أخلاقى يمكن أن يتحدد عن طريق الفكر . ولا يمضى الى ما وراء هذه العبارة العامة ، ولكنه يخلق الروح الجادة التى بها عالجت الفلسفة القديمة من بعده هذه المشكلة . ماذا كان يمكن أن يكون هـذا العالم القديم بدونه ؟

ومن الأمور المميزة لهذا الاستهلال للفلسفة الغربية فى الأخلاق عدم اكتراث سقراط بالمحاولات الفلسفية للوصول الى نظرة كاملة فى الكون . فهو لا يشغل نفسه بنتائج الطبيعيات ، ولا بالأبحاث المتصلة بنظرية المعرفة ، وانما يهتم فقط بالانسان فى علاقته مع نفسه ومع المجتمع . ان لاو — تسيه وكونفوشيوس وفلاسفة الهند وأنبياء بنى اسرائيل ويسوع حاولوا أن يفهموا الأخلاق على أنها مستمدة — على نحو ما — من النظرة الكونية أو هى جزء منها ؛ أما سقراط فلا يعطى للأخلاق أساسا غيرها هى نفسها : وعلى هذا المسرح ، الخالى من المناظر ، سيخلفه أنصـار مذهب المنفعة فى كل عصر .

وها هنا ينفتح أمامنا أمل رائع . ان كل المحاولات لوضع مضمون للأخلاق قد لقيت عونا أكبر من جانب الأخلاق التى تظل بعيدة عن النظرة الكونية . ومثل هذه الأخلاق تكون أكبر حظا من الناحية العملية . ومع ذلك فان هذا الابتعاد أمر غير طبيعى . فالفكرة القائلة بأن الأخلاق تلقى

بجذورها فى نظرة كونية شاملة ، أو ينبغى لها أن تجد كمالها فيها — أعنى الفكرة القائلة بأن علاقات الانسان باخوانه وبالمجتمع هى علاقات تلقى بجذورها فى نوع من العلاقة بالعالم — هذه الفكرة لا يمكن أن تفقد حقها الطبيعى . ومن هنا فان الأخلاق — عند أفلاطون وأبيقور وفى الفلسفة الرواقية — شعرت بالحاجة الى استعادة صلتها بالنظرة الكونية ، ولا تزال هذه العملية مستمرة فى الفكر الحديث . لكن البحث العملى عن مضمون الأخلاق ظل امتيازا خاصا لأولئك الذين اهتموا بالأخلاق بوصفها أخلاقا .

اننا نجد عند سقراط أن التصوف الأخلاقى المبنى على طاعة الصوت الداخلى يحل محل النظرة الكونية الكاملة التى ستكون فى المستقبل أساس المصير الأخلاقى للانسان .

* * *

ولقد خلف سقراط لخلفائه ثلاث مهام ، ألا وهى : تعيين مضمون ما هو نافع عقليا على نحو أدق ؛ واعطاء العالم الفكرة الأكبر كلية عن الخير؛ والتفكير فى الأخلاق بوصفها داخلة فى نطاق نظرة كونية كاملة .

فما هى النتائج التى وصل اليها أولئك الذين اهتموا بالمسألة الأولى وحاولوا أن يحددوا ما هو نافع عقليا استنادا الى تجربة للذة مناظرة ؟

ان فكرة اللذة حينما تتصل بالأخلاق تحدث اضطرابات شبيهة بما تحدثه الابرة المغطسة بقرب القطبين . ان اللذة فى ذاتها تبين عن عجز فى كل النواحى عن امكان التوفيق بينها وبين مطالب الأخلاق ، ولهذا يصرف النظر عنها ، ويطلب الى اللذة الباقية أن تحل محل اللذة فقط ؛ ولكن هذا التراجع لا يكفى ، لأن اللذة الباقية اذا ما فسرت تفسيرا جادا فانها لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير لذة العقل . وحتى هذا الموقف لا يمكن التمسك

به . فالتفكير فى الأخلاق التى تؤدى الى السعادة مضطر فى النهاية الى التخلى عن الفكرة الايجابية عن اللذة فى أية صورة كانت ، وعليها أن تتواءم مع الفكرة السلبية التى تنظر الى اللذة على أنها تحرير من الحاجة الى اللذة ، على نحو أو آخر . وهكذا فان الأخلاق الفردانية النفعية ، التى تدعى باسم « أخلاق السعادة » ، تقضى على نفسها كلما حاولت أن تكون منطقية مع نفسها . وهذه هى المفارقة Paradox التى تكشف عن نفسها فى الأخلاق التى قال بها العصر القديم .

والمثل الأعلى فى الحياة القائم على العقل عند سقراط قد أصابه انحلال لا علاج له بدلا من أن يبلغ درجة النضوج فى الأجيال التالية ، لأن فكرة اللذة التى تحيا فيه تنكر نفسها كلما حاولت أن تتعقل ذاتها .

أما أرسطيفوس (حوالى سنة ٤٣٥ — ٣٥٥ ق . م) مؤسس المدرسة القورينائية ، وديمقريطس من أبديرا (حوالى سنة ٤٥٠ — ٣٦٠ ق.م) صاحب المذهب الذرى ، وأبيقـــور (٣٤١ — ٢٧٠ ق . م) يحاولون أن يحتفظـوا بأكبر قـدر من التصـور الايجـابى للذة . والمدرسـة الكلبية التى أنشأها أنتستانس (ولد حوالى سنة ٤٤٠ ق.م) والرواقية التى بدأها زينون الرواقى المولود فى كتيوم بجـزيرة قبرص (٣٣٦— ٢٦٤ ق.م) لجأتا منذ البداية الى الفكرة السلبية[1] . لكن النتيجة النهائية

---

(١) لم يصلنا من كتابات القورينائيين والكلبيين وديموقريطس وأبيقـور وزينون الرواقى والرواقيين القدماء غير النزر اليسير . ومعلوماتنا عنهم انمـا نستمدها مما ذكره ذيوجانس اللائرسى .

وقد عرف القورينائيون بأنهم فلاسفة اللذة لأن أرسطيفوس ، وهو أول من دعا الى حكمة السرور العالمية ، أصله من قوردينا (= ليبيـا) . أما الكلبيون ، فالسبب فى تسميتهم بهذا الاسم هو أنهم احتقروا أطايب الحيـاة واستمتعوا بخشونة الطبيعة . وأشهرهم ذيوجانس السينوفى (المتوفى سنة ٣٢٣ ق.م) . وفلسفة زينون سميت الرواقية لأنه كان يدرس فى رواق (استوا) بأثينا .

واحدة فى كلتا الحالتين . فأبيقور رأى نفسه مضطرا فى النهاية الى تمجيد الخلو من الرغبة فى اللذة بوصفه أصفى أنواع اللذة ، وبهذا رسا على شاطىء التسليم الذى اعتصم به الرواقيون . والفارق الأساسى بين هاتين المدرستين الكبريين فى العصر القديم لا يقوم فيما تقدمانه للناس من أخلاق . ففيما يتصل بما يفعله الحكيم وما لا يفعله نجدهما يعبران بطريقة تكاد تكون متشابهة تماما . وما يفرق بينهما هو النظرة الكونية المرتبطة بالأخلاق التى يقول بها كل منهما . فالأبيقورية تقول بالمادية الذرية التى دعا اليها ديمقريطس ، وفيها نزعة جمالية ، وتقرر أن النفس تفنى ، وهى ملحدة فى كل شىء . أما الرواقية فتؤمن بالحلول .

وعند أبيقور وزينون الرواقى لم تعد الأخلاق تحتفظ بمكانة مستقلة كما هى الحال عند سقراط ، بل رأت من الضرورى أن تربط نفسها بنوع من النظرة فى العالم . وسار أبيقور فى هذا الطريق مهتديا بالرغبة فى الصدق، وترك الكلمة الأخيرة للمعرفة العلمية للعالم ، دون أن يسمح للأخلاق بالاشتراك فى البحث فى الوجود وادخال ما عسى أن يكون نافعا لها . وسيان عنده أن تثرى الأخلاق من هذا أو تفتقر . فالشىء الوحيد الذى يهمه هو أن تكون النظرة فى العالم نظرة صادقة صحيحة ، وفى هذا تقوم عظمة أبيقور وما يرشحه لاحترامنا .

والرواقية سعت الى ارضاء الحاجة الى فلسفة باطنة ثابتة فى الحياة ؛ وحاولت أن تجد معنى فى العالم ، كما فعل الواحديون الصينيون ، وأن توسع النزعة العقلية الأخلاقية عند سقراط الى نزعة عقلية كونية . فالأخلاقى هو ما اتفق ومقتضيات العقل الكلى .

والرواقية تؤكد الحياة توكيدا متفائلا أخلاقيا على أساس طبيعة الكون ، لكنها أخفقت فى بلوغ هذه الغاية .

ولكنها لم تكن من السذاجة بحيث تقول بأخلاق ساذجة قائمة على فلسفة فى الطبيعة من طراز ما نجده عند لاو — تسيه والتاوية Taoism الفلسفية القديمة . بل هى تكافح دائما كيما تكتشف فى العقل الكلى فكرة النشاط الهادف ، ولكنها ترتد دائما الى نشاط مجرد بسيط . ومن هنا فان الأخلاق التى دعت اليها لم يكن لها أبدا طابع عالمى الى درجة تسمح لها بأن تكون ارتباطا طبيعيا بالعقل الكلى . وكما يتوقع من الأصول التى نشأت عنها فانه تسودها مشكلة اللذة وعدم اللذة ، ولهذا فانها لم تعد تملك أية غريزة فعالة للجهد . وآفاقها ضيقة ، لأنها كانت لا تزال أسيرة المشاكل الناشئة عن فكرة المواطن والمدينة والدولة فى العصر القديم . ومن هنا فانها لم تتقدم كثيرا للانخراط فى التفكير على أساس علمى والاهتمام بالعالم والانسان على السواء ، وان كانت تشعر بالضرورة الباطنة لأن تفعل ذلك .

والتردد المميز للرواقية انما نشأ اذن من هذه الحقيقة وهى أن النتائج التى وصلت اليها لا تتكافأ مع مطامحها بل هى أفقر منها بكثير . وروح العصر القديم حاولت أن تجد توكيدا للحياة متفائلا أخلاقيا فى فلسفة الطبيعة ، وأن تجد فيها أيضا تبريرا لتلك الغرائز الخاصة بالنشاط الوطيد الذى كان لها منذ العصر الذى كانت لا تزال فيه بعيدةعن السفسطة ، لكن لم يكن فى مقدورها أن تفعل ذلك . وكلما اعترفت بما حدث ، شاهدت بوضوح أن التفكير فى الكون لا يقود الا الى الاستسلام ، وأن الحياة فى انسجام مع العالم تعنى مجرد الاستسلام لتيار الأحداث التى تجرى فى العالم ، الى أن يحين الوقت لسقوطها فى أعماقه دون تململ .

نعم ان الرواقية تتحدث عن المسئولية والواجب بجد عميق ، لكن لما كانت لا تستطيع أن تستمد من فلسفة الطبيعة أو من الأخلاق فكرة راسخة

حية عن الفعل ، فانها لا تضع فى هذه الكلمات غير جثث جميلة . انها عاجزة عن السيطرة على أى شىء مرتبط بالنشاط الارادى الشاعر بأهدافه . واذا بالدليل ينبثق على أن تفكيرها قد انجر الى مجرى السلبية . ان فلسفة الطبيعة لا تقدم غير الخلفية الكونية للاستسلام التى وصلت اليها الأخلاق . والمثل الأعلى الذى بعث الحياة فى الواحدية الهندية والقائل باكمال العالم عن طريق الانسانية المنظمة وفقا لقواعد الأخلاق والمتبعة لقواعد الأخلاق ، لا يمكن أن تتبينه فيها ولا بالتالى أن نراه فيها قد أحسن فهمه .

وان المرء ليرقب يائسا تقرير مصير الأخلاق عند الأبيقورية والرواقية فى العصر القديم . فبدلا من الأخلاق القوية المؤكدة للحياة التى ينتظرها سقراط من التفكير العقلى ، نشاهد الاستسلام — مما أدى الى افقار بعيد المدى فى تصور الأخلاق . ولم يعد من الممكن انضاج فكرة العمل . وحتى ما استمر متناقلا فى تفكير اليونان الساذج من هذه الرواقية قد ضاع .

ان اليونانى القديم كان مواطنا أكثر منه انسانا . وكان الاهتمام بالأمور العامة أمرا مفروغا منه فى نظره . وسقراط يفترض ذلك افتراضا . وفى الأحاديث التى رواها لنا اكسينوفون فى كتاب « الذكريات » نراه يلحّ فى توكيد القول بأن الانسان يجب أن يجعل نفسه كفءا لأن يكون مواطنا فعالا . وكان المجرى الطبيعى أن يقوم الفكر الذى بدأ به بتعمق هذه العقلية وذلك عن طريق وضع أعلى الأهداف الاجتماعية أمامه . لكنه لم يكن أبدا فى موقف يهيىء له الاحتفاظ بالعقلية كما تلقاها ؛ بل قاد الفرد الى أن يسحب نفسه من العالم ومن كل ما يجرى فيه .

وبعملية تغيير لا تنتهى تحولت الأخلاق عند اليونان على يد الأبيقورية والرواقية الى أخلاق انحلال ، فانها لم تستطع أن تنشىء مثلا عليا للتطور المتقدم بالنسبة الى الهيئات الجماعية ، فكانت عاجزة أيضا عن أن تصبح

فعلا أخلاق حضارة . وبدلا من المثل الأعلى للانسان الذى يعمل للحضارة وصفوا المثل الأعلى لـ « الحكيم » . فأصبح يرنق أمام عيونهم نموذج الحضارة الفردية الباطنة القائمة على التحرر الذاتى التأملى الأنيق ، التحرر من العالم ، وكل ذلك فى تمام أعماقه .

صحيح أن ثمت قوة فى الدعوة الى التسليم التى وجهها الفكر القديم الى الانسانية ، بعد أن عرف الحياة ، اذ التسليم هو الصرح العالى الذى منه يدخل المرء الى الأخلاق . لكن أبيقور والرواقيين يقفون عند مدخل هذا الصرح ، اذ يصبح التسليم عندهم نظرة فى العالم أخلاقية . ومن هنا عجزوا عن قيادة المجتمع القديم من توكيد الحياة والعالم توكيدا بارعا الى فلسفة تقوم على الفكر .

ان فكرة اللذيذ عقليا ، وهى من تراث سقراط ، ليست من الخصب بحيث تحفظ العالم حيا . ومن المستحيل أن يستخلص منها أفكار تتعلق بنفعية موجهة الى رفاهية الجماعة ، وان كان قد اعتقد وجودها فيها . وانما ظل الفكر الأخلاقى محصورا فى داخل دائرة « الأنا » . وكل محاولة لاضفاء نعت النبالة على اللذيذ عقليا تنتهى الى توكيد للحياة قد استحال الى انكار لها . وعلى هذه الحقيقة المنطقية تحطم العالم القديم الذى ما كان يمكن انقاذه بعد يقظة الروح اليونانية الا بواسطة نظرة تأملية فى الحياة متفائلة أخلاقيا . لقد كان قادرا على أن يأخذ ما أعطاه سقراط اياه مأخذ الجد ، لا أن يجعله قادرا على ايجاد الحياة والحضارة .

* * *

وأفلاطون هو الآخر (٤٢٧—٣٤٧ ق.م) وأرسطوطاليس (٣٨٤–٣٢٢ ق.م) ، وهما مفكران مستقلان عظيمان فى العصر القديم ، لم يقدرا على ايجاد أخلاق للعمل وبالتالى على وضع أساس وطيد للحضارة .

فأفلاطون بحث عن المعنى العام للخير ، لكنه ترك الطريق الذى أشار به سقراط ، وان يكن هذا لم يتنب الى النهاية ، ونقصد به تحديد ماهية الخير بعملية استقراء . وتخلى عن محاولة تحديد ماهية الخير اعتمادا على اعتبار نوع الفعل وموضوعه ونتائجه ، أعنى استنادا الى مضمونه . وانما راغ الى أن يقررها بعملية صورية خالصة ، أعنى عن طريق التفكير المنطقى المجرد .

ومن أجل الوصول الى أخلاق يدور فى منحنى نظرية الصور (المثل) ، وخلاصتها أن كل الظواهر المتشابهة يجب أن ينظر اليها على أنها صور مختلفة من أصل واحد يسميه « المثال » : ففى الشجر نجد « مثال » الشجرة ، وفى الأفراس نجد « مثال » الفرس . و « المثال » لا يأتينا كما نميل الى اعتقاد ذلك ، من طريق تجريد « صورة » الشجرة من الأشجار المختلفة ، و « صورة » الفرس من الأفراس المختلفة ، انما هو يوجد فى نفوسنا منذ الميلاد . فهو لا ينشأ من التجربة فى عالم التجربة ، بل من التذكر ، تذكر النفس لما عرفت فى عالم المثل الخالص فوق الحسى ، لما بدأت وجودها فى الجسم . وبالطريقة عينها أتينا العالم وعندنا فكرة عن الخير .

وهكذا نرى أفلاطون فى مذهب اختلط فيه الخيال والغموض يحاول أن يقيم الأخلاق على نظرية تتعلق بطبيعة معرفتنا بعالم الحواس ، وشجعه على القيام بهذه المحاولة هذا الاعتبار ، ألا وهو أننا لا نحصل على تصور الجمال عن طريق التأمل ، بل ان هذه الفكرة عن الجمال ، وهى ذات صلة قربى بفكرة الخير ، قد كانت لدينا منذ الميلاد .

وأفلاطون هو أول مفكر شعر بأن حضور الفكرة الأخلاقية فى الانسان أمر تكتنفه أسرار عميقة . وهذا فضله الأكبر ، ولهذا يقنع بالمحاولة التى قام بها سقراط الحقيقى (لا سقراط المثالى الذى صوره أفلاطون) لتفسير

الخير بأنه ما يحقق اللذة عقليا . ومن الواضح عند أفلاطون أن الأخلاق يجب أن تكون مطلقة ، فيها قوة الزام من تلقاء ذاتها ؛ والاحتفاظ للأخلاق بهذا الطابع يبدو عنده ، كما سيبدو لكنت فيما بعد ، أنه المهمة الكبرى للفكر .

لكن ، ماذا كانت نتيجة محاولته هذه ؟ مبدأ أساسى فى الأخلاق خال من المضمون . وللاحتفاظ له بطابع سام يعترض أنه ناشىء عن اعتبارات مجردة فى العـــالم العلوى . ولهذا لا يمكن أن يشعر بالأنس فى عالم الواقع أو يتألفه ، كما لا يمكن أية قواعد للسلوك الأخلاقى العينى أن تستمد منه . وهكذا نرى أن أفلاطون ، حينما يعالج الأخلاق على أسس عملية ، يضطر الى الوقوف عند الفضائل الرئيسية كما تتصورها الأخلاق الشعبية . وهو فى « السياســة » [1] يذكر من بينها أربعـــا : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة ؛ وهو لا يقيمها على أساس فكرته العامة عن الخير ، بل على علم النفس .

لكن الطابع المميز فى الأخلاق عند أفلاطون لا شأن له بمثل هـــذه الفضائل . فاذا كانت فكرة الخير عالية على الحس وكان العالم اللامادى هو وحده الحقيقى ، فان الفكر والسلوك المتعلقين بما هو لا مادى هما وحدهما اللذان يمكن أن يكون لهما طابع أخلاقى . وفى عالم الظواهر لا شيء ذا قيمة يمكن أن يصبح واقعيا . والانسان مضطر الى أن يكون مجرد مشاهد عاجز لخيال ظل هذا العالم . وكل ارادة يجب أن توجه الى تمكين الانسان من تجنب هذا العالم ، واكتشاف الفعل الحقيقى الذى يعمل فى النور .

---

(١) [التى ترجم خطأ بـ « الجمهورية » ــ المترجم •

ولهذا فان الأخلاق الصحيحة هى تلك التى تقول بانكار العـالم . وأفلاطون قد ألجىء الى هذا الرأى منذ أن سمح للأخلاق أن تجد منزلها فى عالم الوجود المطلق . وهكذا نجد عنده أفكارا عن الزهد وعدم الفعل جنبا الى جنب مع الشعور اليونانى بالواقع ، وانه لأمر محير أنه لا يتبين التعارض بينها ، وانما يتحدث مرة بمعنى ، ومرة أخرى بمعنى آخـر . فالأخلاق التى يقول بها فوضى ، وهو نفسه خبير فى عدم اتفاق الفكر مع نفســه .

والأخلاق القائمة على انكار العالم والتى قال بها أفلاطون ليست من مبتكراته ، فقد أخذها عن الهنـود فى الصـورة التى قدمتها الأورفية والفيثاغورية . عن أى طريق وصل هذا التشاؤم الى اليونان وأصبح مذهبا مزودا بفكرة التناسخ ؟ لسنا ندرى ، ولعلنا لن نعرف أبدا . وقيام التفاؤل الساذج والتشاؤم الناضج جنبا الى جنب فى الفكر اليونانى سيظل بالنسبة الينا اللغز الأكبر فى الحضارة اليونانية . لكن لو لم يكن التشاؤم هناك ، لكان أفلاطون قد أدخله بالضرورة ، لأن المبدأ الأساسى المجرد للأخلاق ، الذى اتخذه من أجل الاحتفاظ بالطابع المطلق للأخلاق الذى كان هو أول من قال بأنه ضرورى ، تقول ان هذا المبدأ يستبعد أى مضمون آخر غير انكار عالم الحواس والحياة الطبيعية .

وكان مصير أفلاطون نذير خطر لأرسطوطاليس ، فرفض التحليق فى الأعالى التى ضاع فيها أفلاطون . فماذا فعل اذن ؟

لقد كان هدفه وضع أخلاق مفيدة على وفاق مـع الواقع فى مداها ومضمونها . وها هو ذا يقدم انتاجه فى الأخلاق فى كتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ، ذلك الكتاب الشامل الذى ألفه لابنه نيقوماخوس . وفيه يعترف بالفكرة العامة التى قال بها سقراط وهى أن الأخلاق سـعى الى

السعادة ، غير أنه فى الوقت نفسه يقرر أن للفعل دورا فى الأخلاق أكبر من ذلك الذى قدره أفلاطون أو أحد أتباع المدارس السقراطية . ويشعر أرسطوطاليس أن عقدة السؤال هى تصور الفعل ، وهو يود لو أنقذه . لهذا نراه يتجنب طرائق أفلاطون المجردة ، ويرفض أخلاق اللذة وعدم اللذة التى أولاها القورينائيون والكلبيون خالص اهتمامهم . وفى تفكيره الأخلاقى حاولت حيوية العالم القديم أن تجد تعبيرا عنها .

يضع أرسطو الفروض الضرورية لانجاز مهمته على نحو رائع . ويجد الدافع الى الفعل فى تصور اللذة ، وهو أمر كان فى وسعه القيام به لأن فلسفته كلها كانت تهدف الى ادراك الوجود على أنه فعل تكوينى . ومن هنا فان العنصر الجوهرى فى الطبيعة الانسانية هو الفعل . والسعادة تحد بأنها الفعل وفقا لناموس الأفضل . واللذة العقلية تجربة لاكمال الفعل .

ولما ابتدأ أرسطوطاليس من فكرة اللذة التى تمارس نفسها فى الفعل ، سار فى الطريق الى ادراك الأخلاق على أنها توكيد الحياة المتعمق وتناول مشكلة اقتياد العالم القديم من توكيد العالم على نحو ساذج الى توكيده على نحو عقلى تأملى . لكنه فى سيره انحرف عن الطريق العام .

فلما كان عليه أن يسأل السؤال الحاسم عما يجعل الفعل أخلاقيا ، تجنب البحث فى مشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق . فقال ان الأخلاق ليست ضربا من المعرفة التى تعطى للفعل مضمونا ، وفى هذا عارض سقراط . بل مضمون الارادة شىء قائم مقدما ، ولا يستطيع التأمل ولا المعرفة أن تدخل فيه شيئا جديدا أو أن تغيره .

وعلى هذا فليست الأخلاق عبارة عن قيادة الارادة وفقا لأغراض وموضوعات تضعها المعرفة أمامها ، بل الأخلاق عبارة عن تنظيم الارادة لنفسها . والشىء الذى يجب عمله هو وضع ميزان صحيح بين العناصر

المختلفة فى مضمون الارادة . فان الارادة لو تركت وشأنها لاندفعت الى الأطراف القصوى . لكن التأمل العقلى يحفظها فى الطريق الوسط الصحيح. وهكذا يضفى على النشاط الانسانى الانسجام ويمكن ادراكه على أنه أخلاقى صادر عن دوافع . وعلى هذا فالفضيلة هى الاستعداد لمراعاة الوسط الصحيح الذى يمكن ادراكه عن طريق العمل والخبرة العملية .

وبدلا من ابتكار أخلاق ، يكتفى أرسطوطاليس بمذهب فى الفضيلة . وهذا التوهين للأخلاق هو الثمن الذى يدفعه للوصول الى أخلاق لا تنتهى الى المجرد ولا الى التسليم . وبينما يزعزع مشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق، يظل مع ذلك قادرا على وضع أخلاق للفعل ، وان كانت هـذه الأخلاق لا تحتوى فى الواقع على قوى حية ، بل على قوى ميتة فحسب .

ولهذا فان الأخلاق التى وصفها أرسطوطاليس هى علم جمال الدوافع القائمة فى الارادة ، وهى عبارة عن ثبت بالفضائل وبرهان على أنها أوساط : فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والعفة وسط بين الشهوة وعـدم الحساسية ، والتواضع وسط بين الادعاء والحياء ، والسـخاء وسط بين الاسراف والتقتير ، وسمو الفكر وسط بين الغرور وضيق الأفق الذهنى ، والتهذيب وسط بين المشاغبة والسذاجة .

وفى هذه الرحلة خلال ميدان الأخلاق ، تتفتح نظرات مفيدة عديدة . ففى مناقشة حية حادة يدع أرسطوطاليس قراءه يستعرضون مسألة العلاقات بين الانسان وبين بنى جنسه وبينه وبين المجتمع . وكم فى الفصـل الذى عقده على السمو الأخلاقى وذلك الذى خصصه للكلام على الصداقة ، كم فيهما من عمق وصدق ! وكم أجاد فى علاج مشكلة العدالة !

وان فى كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس » لسحرا لا يخفى تأثيره على أحد من الناس .فهو يكشف عن شخصية نبيلة ذات خبرة وفيرة بالحياة،

رسمت ببساطة رائعة . ولكن بقدر ما للمنهج الذى سلكه من فوائد ، فانه فى ذاته عديم القيمة . اذ تحاول الأخلاق أن تستخلص نتائج من الواقع قبل أن تحاول التفاهم الواضح واياه . ولا سبيل الى هذا الفهم الا بالمناقشة والمجادلة . لقد فكر أرسطو ، ولكنه أخطأ . لقد أغراه أنه شاهد أن بعض الفضائل — بشيء من القسر أحيانا — يسهل ادراكها على أنها أوساط بين أطراف ، فأضله ذلك وجعله ينمى مذهبه الأخلاقى كله على هذا الأساس .

لكن الخصلة الطبيعية ، التى تدعى فى اللغة العادية باسم الفضيلة ، شيء ، — والفضيلة بالمعنى الأخلاقى الصحيح شيء آخر . والخصلة الوسط بين الاسراف والتقتير ليست فضيلة السخاء الأخلاقية ، بل خصلة الاقتصاد المعقول . والخصلة الوسط بين التهور والجبن ليست الفضيلة الأخلاقية للشجاعة ، بل خصلة الفطنة المعقــولة . ان المزج بين خصلتين لا ينتج غير خصلة واحدة . أما الفضيلة ، بالمعنى الأخلاقى ، فمعناها الخصلة المقودة بمثل أعلى للكمال الذاتى ، وتكون مفيدة لغرض مستشرف الى ما هو كلى . فالسخاء ، بوصفه فضيلة أخلاقية ، يعنى عمليّة انفاق تخدم غرضا يقر الشخص الذى يمارسه أنه ثمين من حيث المبدأ ، تخدمه على نحو يجعل أى نزوع الى الاسراف ، ان وجــد ، فلا يلعب دورا ، بينما النزوع الى التقتير قد أصابه الشلل .

والشجاعة هى الجرأة على المخاطرة بالحياة من أجل هدف أقرر أنه قيم تماما : وفيها لا يلعب النزوع الطبيعى الى التهور أى دور ، كما أن التهيب الطبيعى يبطل فعله .

وتكريس ما يملكه المرء أو تكريس حياته لغــاية ما قَيِّمة" من حيث المبدأ هو فى جميع الأحوال أمر أخلاقى ، بينما الاسراف والتقتير ، والتهور والجبن لما كانت خصالا بسيطة ليست مستوحاة من قصد أسمى ، فليست

لها أية صفة أخلاقية : انها مجرد خصال طبيعية . وســواء أكان تكريس ما يملكه الشخص أو حياته لغاية قيّمة من حيث المبدأ يتم على نحو أكمل مما يحتاج اليه ، أو تماما على قدر ما يحتاج اليه بحسب الظروف ، — كل هذا لا يغير على أى نحو الطابع الأخلاقى للتصميم والفعــل . فأى افراط أو تفريط انما يبيّن فقط الى أى مدى سمحت الارادة الأخلاقية لنفسها أن تتأثر باعتبارات الفطنة .

فرأى أرسطو يقوم اذن على هذه الحقيقة وهى أنه يسمح للفضيلة بالمعنى العادى والفضيلة بالمعنى الأخلاقى أن تختلط الواحدة بالأخرى . انه يدس ما هو أخلاقى حقا ، ثم يقدمه على أنه ناتج خصلتين طبيعيتين كل منهما متطرفة .

وفى الفصل الذى عقده على العفة — فى المقالة الثالثة من « الأخلاق الى نيقوماخوس » — اضطر الى الاقرار بأن النظرية التى تجعل الأخلاقى وسطا بين طرفين لا يمكن تشييدها تشييدا كاملا . فهو يقول صراحة ان حب الجمال مهما قوى فانه يبقى كما هو ، أى أنه لا يمكن أن يتحدث عن افراط فيه . وهو يلقى بهــذا الاقرار دون أن يتبين أنه بذلك يقضى على تعريفه الهزيل بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، وسط نسبى ملائم ، ويعترف مع سقراط وأفلاطون بأن ثمت أمورا يسمح مضمونها بالنظر اليها على أنها خير فى ذاتها .

ولقد استقر رأى أرسطو على أنه لا شأن له بمشكلة المبدأ الأساسى للأخلاق الى حد أنه لم يسمح بأى شىء يمكن أن يؤدى الى مناقشته انه أراد أن يسافر على طول الساحل وأن يلتزم بالوقائع ، وأن يتناول الأخلاق كأنها فرع من العلم الطبيعى . بيد أنه نسى أننا فى العلم يمكننا أن نقصر أنفسنا على السير من حوادث معلومة محددة خلال فروض الى طبيعة الوجود

القائم خلفها ، بينا فى الأخلاق الأمر على العكس : علينـا أن نضع مبدءاً أساسيا بتطبيقه نؤمن أمورنا .

لقد أساء أرسطو فهم طبيعة الأخلاق ولهذا لم يساعد فى تقدمهـا . وأفلاطون ذهب الى أبعد من سقراط وأضاع نفسه فى تجريدات . وأرسطو صوب الى ما هو أدنى من الهدف الذى صوب اليه سـقراط ، ابتغـاء الاحتفاظ بالاتصال بالواقع . لقد جمع مواد لتشييد بناء شامخ ، لكنه لم يشيد غير كوخ من خشب . ويعد من أعظم معلمى الفضيلة ، بيد أن أقلهم جرأة على البحث عن المبدأ الأساسى يعد أعظم منه .

والنظرية الأخلاقية ليست هى الأخلاق ، كما أن الغضروف ليس عظما . لكن ما أغرب هذا العجز عن وضع المبدأ الأساسى للفعل الأخلاقى الذى عده سقراط منذ البداية النتاج اليقينى للتأمل الفكرى فى الأخلاق ! ولماذا أخفق كل المفكرين القدماء الذين خلفوا سقراط فى البحث عنه فأخطأوه ؟ ولماذا كف أرسطوطاليس عن الاهتمام به ، حتى قصر نفسه على مذهب فى الفضيلة لم يكن فيه طبعا أية قوة أخلاقية حية أكثر مما فى المذهب الأخلاقى المجرد الذى وصفه أفلاطون ، أو فى أخلاق التسليم التى قال بها مفكرون آخرون ؟

والدليل على عدم قدرة أفلاطون وأرسطوطاليس على اقامة أخـلاق للعمل ، الطريقة التى بها رسموا المثل الأعلى للدولة المتحضرة : أفلاطون فى كتاب « السياسة » ، وأرسطوطاليس فى كتاب « سياسة المـدن » . وفى نفس العصر كان منج — تسى يقدم لأمراء الصين مذهبـه فى الدولة المتحضرة .

وواضح عند كليهما أن الدولة ينبغى أن تكون أكثر من اتحاد ينظم — بطريقة عملية جدا — الحياة المشتركة لعدد من الناس تضطرهم الأحوال

الطبيعية الى الاعتماد بعضهم على بعض . وهما متفقان أيضا على أن يطالبا الدولة بتحقيق الرفاهية الحقيقية بين المواطنين . لكن هذا أمر لا يمكن التفكير فيه دون قرنه بالفضيلة ، ولهذا ينبغى أن تتطور الدولة الى منظمة أخلاقية ، وعلى حد تعبير أرسطو : « ان السلوك الفاضل الشريف هو الغاية التى تهدف اليها الجماعة السياسية » .

والدولة اذن كما يتطور بها التاريخ لابد أن تقع تحت تأثير فكرة مستمدة من طبيعتها بوصفها بنية سياسية هى فى الوقت نفسه أخلاقية وعقلية . وأفلاطون فى « السياسة » يجرى على لسان سقراط العبارات التالية : « لا خلاص للدولة من الشر ، بل لا خلاص للانسان من الشر ، الا اذا حدث وتولى الفلاسفة الملك فى الدولة ، أو أتقن الذين يسمون الملوك والسلاطين الفلسفة اتقانا صادقا وافيا ، حتى تصبح القوة السياسية والفلسفة شيئا واحدا » .

لكن حينما يصل البحث الى بيان تفصيلى لتطبيق المثل الأعلى للدولة المتحضرة ، نرى أفلاطون وأرسطو يكشفان عن حيرة عجيبة . وأول ذلك أن نظرتهم الى دولة المستقبل ليست نظرة الى جماعة تشمل أمة بأسرها ، بل تقتصر على صورة الدولة — المدنية اليونانية مع تعديلات مناسبة . ومن المفهوم تاريخيا أن يفكرا فى مثلهما الأعلى داخل مثل هذه الحدود الضيقة ، لكنه أمر يؤسف له من حيث تطور الفكرة الفلسفية عن الدولة المتحضرة .

ومن نتائج هذه الحدود الضيقة أن كليهما يهتم اهتماما بالغا بضمان كون تزايد السكان لا يضر بسعادة المدينة — الدولة . ولهذا يقرران أن عدد السكان يجب أن يظل مقاربا لنفس العدد . ولا ينزعج أرسطو من الاقتراح القاضى بترك الأطفال الضعاف يموتون جوعا ، وأن يتخلص ممن لم يولدوا بعد عن طريق الاجهاض المقصود . ولا يرى من المعقول أن تشجع

دولة اسبرطة على زيادة السكان باعفاء المواطن من جميع الضرائب اذا أنجب أربعة أولاد فصاعدا .

وكما لم يستطع هذان المفكران أن يرتفعا الى فكرة عامة عن الدولة القومية ، كذلك عجزا عن بلوغ فكرة الانسانية . فهما يضعان حدا فاصلا متينا بين الأحرار من ناحية ، وغير الأحرار من ناحية ، أخرى . وهما ينظران الى هؤلاء الأخيرين على أنهم مجرد مخلوقات للعمل والشغل ، وظيفتهم كفالة الرفاهية المادية للدولة . ولا يعيرون أدنى اهتمام لهم ككائنات انسانية، ولا نصيب لهم فى النمو للكمال الذى ينبغى أن تحققه الدولة المتحضرة .

صحيح أن الرق قد هاجمته السوفسطائية من وجهة نظرهم ، لكن ذلك لم يكن بسبب من أسباب الانسانية ، بل بسبب الرغبة فى اثارة الشكوك حول التسليم بالأنظمة القائمة . وأرسطو يدافع عن الرق ويعده وضعا طبيعيا ، بيد أنه يوصى بحسن معاملة الأرقاء .

وأصحاب الصناعات ، وبالجملة كل الذين يتكسبون بعمل أيديهم ، ينبغى ألا يسمح لهم بأن يكونوا مواطنين . قال أرسطو : « لا يستطيع أن يمارس الفضيلة من يحيا حياة الصناع أو يعمل بأجر » . وتقويم العمل أخلاقيا أمر مجهول لديه ، وان كان ينظر الى السعادة على أنها نشاط متفق مع قانون الفضل . ولا يزال هو وأفلاطون متأثرين كل التأثر بالرأى القديم الذى كان يقول ان الرجل « الحر » هو وحده الذى له قيمة الانسان الكاملة .

لكنهما فيما يتعلق بتفاصيل الدولة المثلى ينفصلان ، وأرسطو يهاجم أفلاطون . غير أنه من الأسف أن تلك الأجزاء من كتاب أرسطو فى « سياسة المدن » ، المتعلقة ببيان دولته المثلى ، لم تصل الينا كاملة . والفارق الرئيس بينهما هو أن أرسطو أكثر من أفلاطون اقترابا من الواقع التاريخى . انه يقيم دولة على أساس الأسرة ، بينما يجعل أفلاطون من الدولة أسرة . وفى

« جمهوريته » يعيش الأحرار عيشة مشتركة فى الملكية والزوجية والأولاد. فلا ينبغى لأحد منهم أن يملك شيئا ملكية خاصة ، حتى لا تمنعهم مصالحهم الخاصة الشخصية من العمل للصالح العام . والرفاهية العامة تعين الدولة على تربية المواطنين تربية منظمة . ويحدد العلاقات التى ينبغى أن تقوم بين الرجال والنساء ، ولا يسمح منها الا بما يهيىء لقيام جيل جديد سليم العقل والبدن . ونتاج الزيجات التى لا تقرها السلطات أما أن يقتل قبل الولادة، أو يتخلص منه بالتجويع .

أما أرسطوطاليس فيقتصر على ضمان نوع الذرية بالتنظيم القانونى لسن الزواج . فالمرأة يمكن أن تتزوج فى سن الثامنة عشرة ، أما الرجل فينبغى ألا يتزوج قبل سن السابعة والثلاثين . وفضلا عن ذلك فان الأفضل عقد القران فى الشتاء وحينما تكون الريح فى الشمال قدر الامكان

والآن ، ماهو الخير الذى ينبغى أن تحققه الدولة المتحضرة ؟ لا جواب عن هذا السؤال عند أرسطو وأفلاطون غير القول بأن الدولة يجب أن تهيىء لعدد من أبنائها ، وهم « الأحرار » ، الفرصة للفراغ من المشاغل المادية ليكرسوا أنفسهم تماما للثقافة العقلية والبدنية وتولى زمام القيــادة فى الشئون العامة . فالدولة لم تقم من أجل ايجاد أى شيء أخلاقى بمعنى عميق، ولا من أجل مثل أعلى فى التقدم على أسس يمكن أن توصف بأنها عظيمة ونبيلة . والضيق المميز للأخلاق التى قالت بها العصور القديمة لم يظهر بجلاء كما يظهر فى عدم كفاية الدولة المثلى .

ان التقويم الأخلاقى للانسان بوصفه انسانا لم يتم بعد . ولهذا كان هدف الدولة النمو نحو الكمال لطبقة خاصة ، لا لكل الطبقات . كذلك لم يكن قد تم الاعتراف بالأمة ككيان طبيعى أخلاقى كبير ، ولهذا لم ينظر فى مسألة توحيد جماعات المدن العديدة للسعى المشترك الى أهداف عليا ،

بل بقيت كل مدينة منعزلة . وأفلاطون يظن أنه أرضى المطالب الناجمة عن عضوية الأمة الواحــدة لما طالب بأنه فى الحروب التى تنشب بين المدن اليونانية بعضها ضد بعض يجب ألا تهدم البيوت ولا تخرب الزروع ، كما يحدث فى الحروب ضد الدول الأجنبية .

ولم تظهر فى الأفق بعــد فكرة الانسانية ككل . ولهذا لم يكن من الممكن لأفلاطون وأرسطو أن يجعلا دولتهما تعمل فى تعاون مع الدول الأخرى لتحقق التقدم العام للانسانية .

وهكذا نراهما يضعان دولتهما المتحضرة على أساس سياسى تقيــده الآفاق الضيقة فى كل ناحية . كما أن الجماعة السياسية التى يأخذان بها على أنها الدولة النموذجية فى عصرهما كانت فى سبيلهــا الى الانقراض . فبينما كان أرسطوطاليس يكتب كتابه فى « سياسة المدن » كان تلميذه الاسكندر الأكبر يؤسس امبراطورية ، وكانت روما بسبيل اخضاع ايطاليا لحكمها .

وأهم من هــذه الأخطاء الخارجية فى مثلهم الأعلى للدولة المتحضرة تلك الحقيقة وهى أن هذين المفكرين عجزا عن أن يمدا الجماعة بالطاقات المطلوبة لبقاء كيانها . ولا وجود لفكرة الدولة المتحضرة وما تقتضيه من حيوية الا اذا دفع الفرد بدافع قائم فى نظرته الكونية الى أن يكرس نفسه للجماعة المنظمة بنشاط متحمس . فلا دولة متحضرة بدون مثالية مدنية ! لكن كان من المستحيل على أفلاطون وأرسطو أن يقولا بشىء من ذلك فيما يتعلق بأعضاء دولتهما ، لأن كليهما قام بمثل الرجل الحكيم الذى ينسحب من الدنيا بلطف وفطانة .

وأفلاطون يقر بذلك . فمواطنوه الحكماء المقــدر لهم أن يكونوا حكاما لا يكرسون أنفسهم لخدمة الدولة الا حين يأتى دورهم ، وانهم

ليبتهجون حين يعتزلون ، وفى عزلتهم يهتمون من جـديد بعالم الوجود المحض ، كحكماء بين حكماء .

وحينما يثير أرسطو فى كتابه « سياسة المدن » مسألة هل حياة الفكر والتأمل أفضـل من النشاط السياسى ، يجيب بالسلب ، ويقول : « من الخطأ أن نقوّم عدم الفعل تقويما أعلى من الفعل ، لأن السعادة تقوم فى الفعل » . غير أنه فى نظرية الفضيلة فى كتاب «الأخلاق الى نيقوماخوس» لا يقول بشىء يمكن أن يؤدى بالفرد الى وضع حياته فى خدمة الجماعة .

ولا شك فى أن أفلاطون وأرسطو يستطيبان الاعتقاد القـديم بأن الفرد يجب أن يكرس نفسه للدولة ، لكنهما لا يستطيعان أن يجدا سندا لهـذا الاعتقاد فى فلسفتهما . ان مثلهما مثل أبيقور وأصحاب الرواق ، يخضعان لسحر أخلاق ليس فيها ارادة لمحاولة تغيير العالم .

ولكم كان منج — تسيه أعظم من هذين المفكرين اليونانيين ، حينما أنشأ المثل الأعلى للدولة المتحضرة ! لقد جعلها أوسع ما تكون السـعة ؛ وطالب بأن يخدمها الناس بخير أفكارهم ، لأن هذه الدولة تنشأ طبيعيا من فلسفة فى الفعل الأخلاقى واسعة المدى .

أما أفلاطون وأرسطو فقد افتقرا الى مثل هذه النظرة الكونية فلم يفعلا أكثر من التظنى فى طبيعة الدولة المتحضرة ، واختراع دولة لأنفسهما . فـ « جمهورية » أفلاطون مجرد شىء مثير للاسـتطلاع . و « سياسة » أرسطوطاليس مفيدة ، لا من أجل نظرية الدولة المتحضرة التى عرضها فيها ، ولكن من أجل التحليل العملى الرائع لمزايا وعيوب الدساتير المختلفة فى الدول ومشاكلها الاقتصادية .

وعلى هذا فان انحلال العصر القديم لا يبدأ اذن بالقضاء على الفرد عن طريق الامبراطورية وقضائها على العلاقات المتبادلة العادية السوية بين الفرد

والجماعة . وانما بدأ بعد سقراط مباشرة ، لأن التفكير الأخلاقى الذى بدأ منه لا يمكن أن يقود الفرد الى خارج ذاته وأن يجعله قوة حقيقية فى خدمة اكمال العلاقات الاجتماعية وجعلها أخلاقية .

وليس هناك حد وسط بين أخلاق الحماسة وأخلاق التسليم . بيد أن أخلاق التسليم لا يمكن أن تنشىء ولا أن تفكر فى نظام من العلاقات الاجتماعية يمكن فعلا أن يسمى متحضرا .

* * *

« فى عهد الامبراطورية تقلصت الرواقية الى فلسفة شعبية واعظة » — هكذا نقرأ عادة فى كتب تاريخ الفلسفة القديمة . والواقع أنه لم يكن هناك تقلص ، بل نضال جدى من أجل ايجاد أخلاق حية بدأت على غير المنتظر فى الفترة الأخيرة من الفكر اليونانى الرومانى وأفضت الى فلسفة فى الطبيعة متفائلة أخلاقيا .

وأساطين هذه الحركة هم : لوقيوس انايوس سنكا (سنة ٤ ق.م — سنة ٦٥ بعد الميلاد) ، أستاذ نيرون ، الذى قطع شرايين نفسه بأمر من تلميذه ؛ وابكتاتوس (ولد حوالى سنة ٥٠ ميلادية) وكان عبدا من افروجيا ، ونفى من روما سنة ٩٤ ميلادية بأمر من دوميتيان هو وسائر الفلاسفة ؛ ثم الامبراطور ماركس أورليوس (سنة ١٢١—١٨٠ بعد الميلاد) الذى تعلم على يد تلاميذ ابكتاتوس ، ودافع عن الامبراطورية فى وقت أحدقت الأخطار بهافيه ، ودون « تأملاته » الفلسفية وهو فى معسكر القتال [١] .

---

(١) وصلت الينا عدة رسائل أخلاقية من تاليف سنكا ، نذكر منها : « فى الصفح » de Clementia (وجهها الى نيرون) ، « فى النعم » de Beneficiis « فى هدوء النفس » de Tranquileitate Animi ، و « فى الغضب » de Ira =

فى العهد الكلاسيكى اليونانى نجد اما اعتبارات أنانية تتعلق بالمصلحة، أو مذاهب باردة فى الفضيلة ، أو زهدا فى الدنيا ، أو تسليما . وأينما اتجهوا لم يتجاوزوا نطاق ذواتهم .

أما عند سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس فان الأخلاق تفقد هذا الطابع المهتم بالذات . فقد تخلوا عن روح العصر السابق ، وأنشأوا أخلاقا قائمة على الاخـوة العالمية ، واهتموا بالعـلاقات الايثـارية المباشرة بين الانسان وأخيه الانسان .

فمن أين أتى هذا الادراك لمعنى الانسانية ، ادراكا لم يعرفه العصر الكلاسيكى ؟ .

ان الأخلاقيين اليونانيين الأوائل اهتموا بالدولة . وانحصر اهتمامهم فى صيانة نظام الجماعة المتمثلة فى المدينة الجمهورية ، بحيث يستطيع المواطن الحر أن يحيا حياة الحرية ، ابتغاء تحقيق نموذج الرجولة الكاملة ، ومن حولها أناس كادحون لا اعتبار لهم الا من حيث هم وسائل لتحقيق هـذا الهدف .

لكن هذه العقلية لم تعد أمرا مسلما به ، بسبب الثـورات السياسية والاجتماعية الهائلة التى أدت الى قيام الامبراطورية الرومانية . فالتجارب المروعة التى عانتها جعلت الاحساس أكثر انسانية ، واتسعت آفاق الأخلاق.

= وندين بما نعرفـه من تعاليم ابكتـاتوس لتلميذه فلافيوس اريانوس Flaviue Arrianus المؤرخ ، فقد سـجل كثيرا من محـاضرات أستاذه فى تسـع مقالات ، وصلت منها أربع . وبالاضافة الى ذلك جمع طائفة من أقواله الحكمية فى كتـاب Enchiridion [= من حيث الاشتقاق اللغوى : « فى اليد » ، أى كتاب صغير يحمل فى اليد يحتوى على مواعظ وحكم .

كذلك نجد فى رسائل شيشرون الشعبية الفلسفية (سنة ١٠٦ ــ سنة ٤٣ ق . م) محاولة لايجاد أخلاق حية حقا .

والمدينة - الجمهورية التى تركز عليها التفكير الأخلاقى اختفت ، وقامت مقامها امبراطورية تقهر حياة الناس جميعا على السواء . وهكذا أصبح الانسان الفرد ، فى ذاته ، موضوعا للتأمل والأخلاق . وظهرت فكرة الاخوة بين الناس جميعا . وسمع صوت الانسانية ، وقام سنكا ينـدد بمشاهد المصارعة . وأكثر من هذا : اعترف بالعلاقة الباطنة بين الانسانية وبين عالم الحيوان .

وهكذا ، حينما تجلت فكرة الانسانية ككـل والانسان بوصفه انسانا وصلت الأخلاق الى عمق واتساع يسمحان لهما بالاندراج فى ارادة عالمية كلية . ومن هنا أمكن الفلسفة الطبيعية والأخلاق أن تعملا معا . ولقد كانت عند الرواقية منذ البداية لمحة عن هذا ، لكن لم يكن فى وسعها أن تجعل منه حقيقة واقعية ، لأنها لم تكن تملك الأخلاق الحية الكلية المطلوبة .

بل ان ثمت سببا آخر لامكان وصول التفاؤل والأخـلاق الى مركز القوة فى الفلسـفة الطبيعيـة . ان مدرسة الرواقية الأولى انكفأت على التسليم بقدر ما خضعت لضرورة التفكير النقدى . لكن مع تقدم الزمن ازدادت قوة الغرائز العملية والدينية التى كانت دائمـا حاضرة فى نظرتها الكونية . والعصر القديم وهو فى طريقه الى الزوال لم يعد ناقدا ، بل شاكا أو متدينا ، ولهذا فان مدرسة الرواقية المتأخرة كان فى وسعها أن تخضعه لهداية المقتضيات الأخلاقية لنظرتها الكونية على نحو أشمل بكثير من الرواقية الأولى . ولذا كانت أعمق وأبسط من هذه الأخيرة وارتفعت ، مثل الواحدية الأخلاقية الصينية ، الى مرتبة التحرر من القيود بحيث استطاعت أن تفسر ارادة العالم على أساس أخلاقى . فظهر رواقيون - من أمثـال كونفوشيوس ومنج - تسيه وشوانج - تسه ومثل أصحاب النزعة العقلية فى القرن الثامن عشر - يدعون الى أخلاق تستند الى طبيعة الكون وطبيعة

الانسانية . انهم لم يستطيعوا أن يبرهنوا على حقيقة هذه النظرة الكونية خيرا من زينون وتلاميذه ، وهم أيضا لجأوا اليها ، ولكنهم أعلنوها باقتناع باطن لم يكن لدى هؤلاء الأخيرين ، وبحماسة لم يحظ بها أسلافهم .

وحينما قامت الرواقية المتأخرة بالدعوة الى تمجيد المبدأ العالمى ورفعه الى مرتبة ناموس الخير الأخلاقى والشخصى ، فانهـا كانت تتبع بذلك قوانين سارية المفعول عند الهندوكية .

لكنها لم تفلح أبدا فى التخلص من تأثير نظرة التسليم التى ورثتها عن الرواقية القديمة . فان هذه النظرة لا تزال قائمة قوية عند سنكا وابكتاتوس جنبا الى جنب مع النظرية الأخلاقية للكون . وعند ماركس أورليوس وحده تنتصر النوازع المتفائلة .

لقد كانت الرواقية منذ البداية فلسفة عنصرية[1] متعددة الأشكال ، ولكونها كانت هكذا على نحو شامل فان الرواقية المتأخرة كانت غنية مليئة بالحيـاة .

حكم سنكا

لا انسان أنبل من غيره ، حتى لو كانت طبيعته الروحية خلقت أفضل وكان أقدر على تحصيل علم أرفع . العالم أمنا جميعا ، واليه مرجعنا ، مهما تكن الخطوات الوسطى بيننا وبين الأصل نبيلة أو وضيعة .

الفضيلة ليست محرمة على أحد ؛ بل لكل أن يبلغها ، فانها تسمح للجميع وتدعو لدخول : الأحرار ، والموالى ، والعبيد ، والملوك ، والمنفيين. والفضيلة لا تنظر الى المولد ولا الثروة ؛ وكل ما يهمها هو الانسان .

---

(١) [عنصرية = أولية] .

من الخطأ الاعتقاد أن وضع العبد يؤثر فى طبيعته كلها ؛ فان الجانب الأنبل فيه يظل مصونا عن التأثر بذلك الوضع .

كل فرد ، حتى لو لم يكن ثمة مايزكيـه ، يجب علىّ أن أقدمه ، لأنه يحمل اسم الانسان .

فى معاملة العبد ينبغى ألا نراعى الى أى مدى نستطيع أن نعمل دون أن يلحقنا العقاب ، بل نراعى ما تقضى به طبيعة الحق والعدالة ، وكلاهما يأمرنا بأن نعامل حتى المسجونين والعبيد بالرفق والحسنى . وعلى الرغم من أن كل شىء مباح فى معاملة الرقيق ، فان ثمة مع ذلك بمقتضى الحق العام لكل كائن حى أمورا لا يجوز ارتكابها فى معاملة الانسان ، لأنه من نفس طبيعتك .

على كل انسان أن يعمل قدر الامكان فى سبيل سعادة الأكثرية ، فان لم يتيسر ، فليعمل فى سبيل سعادة الأقلية ، وان لم يتيسر ، ففى سـبيل سعادة جيرانه ؛ وان لم يتيسر ، فلنفسه .

بالاحسان المتواصل يكتسب الأشرار ، ولا شىء أعرى وأبعد عن حسن المعاملة من رفض مودة الأخيـار الذين يجب شكرهم على شىء أكثر .

« لم أتلق ولا كلمة شكر ! فما العمل اذن » — ما تعمله الآلهـة الذين يفيضون علينا بالنعم قبل أن نشعر بها ، ويستمرون فى ذلك حتى لو لم نشكرهم .

الطبيعة رائعة ، وكلها حب لكل المخلوقات .

انتظروا ما يفعله الله ، أيها الناس . فان دعاكم وأملّكم من عبادته ، فاذهبوا اليه ، أما حاليا فظلوا حيث وضعكم .

انك تحمل الها معك وأنت لا تدرى ، أيها الشقى ! انه فى داخل نفسك ، وأنت لا تشعر حين تدنسه بأفكارك السيئة أو أعمالك الرديئة .

نشىء ارادتك على ارضاء نفسك والاستقامة أمام الله . اعمل على طهارة نفسك وأن تكون واحدا مع نفسك ومع الله .

اعتصم بالسكوت ، ولا تقل الا الضرورى ، وان قلته فقله بايجاز . وقبل كل شىء تجنب الخوض فى شئون اخوانك ، ان بالمدح أو بالذم ، أو بالمقارنة بالآخرين . لا تحلف أبدا ان استطعت ، والا فنادرا قدر المستطاع . أشبع حاجاتك البدنية — من طعام وشراب وملبس ومسكن وخدمة — على أبسط وجه . وتجنب المزاح غير اللائق ، لأن ثمة خطرا أن تصبح سوقيا ، والمزاح يفقدك احترام الناس .

كما أنك فى المشى تحذر أن تطأ على مسمار أو أن تلوى عقبك ، كذلك احذر أن تؤذى روحك .

حِكَم ماركس أورليوس

من « التأملات »

كل ما يحدث يحدث عن حق ، واذا قدر لك أن ترى الأمـور على وجهها ، لتبين لك ذلك . ولا أقصد فقط أنه يحدث وفقا لمجرى الطبيعة ، بل وأكثر من هذا أنه يحدث وفقا لناموس الحق وكأن ثم رقيبا يقضى بكل شيء وفق الواجب .

اذا عملتُ ، عملتُ وفق ما يقتضيه الصالح العام . واذا وقع لى شيء قبلته ونظرت اليه فى علاقته بالآلهة وبالمصدر الكلى الذى تصدر عنه كل الحـوادث .

من يفعل السوء يكفر ، لأن الطبيعـة الكلية خلقت الكائنات العاقلة بعضهم لبعض : ليعاونوا عند الحاجة ، لا ليضر بعضهم ببعض .

أحببْ الانسانية وأطلع الألوهية .

اذا تضايقت من اليقظة فى البكور فقل لنفسك : انى أستيقظ لأسعى وأعمل كانسان .

اطلب الرضا فى التنقل من عمل مفيد للناس الى عمل آخر ، واذكر الله دائمـا .

خير سبيل للانتقام من أحد الناس أن تتجنب مبادلة الشر بالشر .

من فضل الانسان أن يحب حتى الذين يؤذونه . وهذا المستوى يبلغه الانسان بأن يدرك أن الناس جميعا من أسرة واحدة ، وأن معايبهم راجعة الى الجهل ، وضد ارادتهم ؛ وأننا عما قليل سنصبح جميعا من الأموات .

ما هو خير هو بالضرورة نافع ، ولهذا ينبغى على الرجل الخير النبيل أن يهتم بالخير .

لا أحد يكل من السعى لمصلحته . والسعى يجلب نشــاطا طبيعيا . فلا تكل أبدا من السعى لمصلحتك ، بشرط أن يكون فى ذلك أيضا جلب مصلحة لغيرك .

عامل الحيوان غير العاقل معاملتك للانسان العاقل ، أعنى بنبل وحلم ، وكذلك عامل كل مخلوق يشعر ولا يعقل . أما الناس ، وهم ذوو عقول ، فعاملهم بمودة ومحبة .

لقد وُجِدْتَ حتى الآن جــزءا من الكون ، وستفنى ذات يوم فى خالقك ، أو بالأحرى ستتحول وتظهر من جديد كجرثومة جديدة للحياة .

حبات كثيرة من البخور مخصصة لنفس المذبح : بعضها تسقط فورا فى النار ، والبعض الآخر تسقط فيما بعد ، لكن لا فرق فى هذا .

* * *

لقد وجد الرواقيون المتأخرون دوافع للعمل فى نظرتهم الكونية المتفائلة أخلاقيا ، وهو أمر لم يتحقق للأخلاق فى العصر الكلاسيكى[1] . وماركس أورليوس نصير متحمس لمذهب المنفعة ، مثل أنصار النزعة العقلية فى القرن الثامن عشر ، لأنه مثلهم يؤمن بأن الطبيعة نفسها قد جمعت معا ما هو أخلاقى وما هو نافع للفرد والجماعة على السواء .

وما دام الأمر كذلك ، فلا بد من العودة الى مناقشة السؤال التقليدى فى الأخلاق القديمة وهو السؤال عما اذا كان ينبغى على الانسان العاقل أن يشغل نفسه بالأمور العامة . أما أبيقور فقال ان « العاقل لا شأن له بشئون الدولة الا اذا طرأت ظروف استثنائية » . وقرر زينون الرواقى « أن يشارك فى شئون الدولة الا اذا عاقه عن ذلك عائق . وكلتا الفرقتين (الابيقورية

(١) [العصر الكلاسيكى يقصــد به عصر سقراط وأفلاطون وأرســطو خصوصا ـ المترجم] .

والرواقية) تدع الاعتزال بالنفس لاختيار العاقل الحكيم ، اللهم الا أن احداهما تجعل أسباب هذا القرار متقدمة ، والأخرى متأخرة . أما فكرة الانشغال بالخير العام لذاته وفى كل الظروف فانها تتجاوز أفق الأخلاق التى قالتنا بها .

أما فى الرواقية المتأخرة فقد انبثقت هذه الفكرة ، لأن فكرة «الانسانية» قد تجلت . فالانسان كما يقول سنكا فى رسالته « فى الفراغ » De Otio ينتسب الى جمهوريتين : احداهما واسعة كلية عالمية تمتد الى كل ماتشرق عليه الشمس وتشمل الآلهة والناس ؛ والثانية هى تلك التى عدّ دنا فيها بحكم الميلاد مواطنين . وقد يكون من شأن الظروف ألا تهيىء للانسان آن يكرس نفسه لخدمة الدولة ، بل يجب عليه أن « يلجأ الى المرفأ » فرارا من العاصفة . وقد يحدث — وسنكا يفكر فى عصره — ألا تسمح أية دولة بنشاط الرجل الحكيم . ورغم ذلك ، فان هذا لا ينسحب نهائيا الى داخل نفسه ، بل يخدم الصالح العام بالعمل لاصلاح النظرة العامة للانسانية ولقدوم عصر جديد .

كذلك نجد عند ابكتاتوس هذه النظرة الموسعة المعمقة فى الواجب . وماركس أورليوس لا يخطر بباله أبدا أن يكون من المستحيل المشاركة فى الحياة العامة . ان فيه يتحدث الحاكم الذى يشعر بأنه يخدم الدولة . ومثله الأعلى هو المواطن « الذى يتنقل من عمل الى آخر مفيد يجعل اخوانه المواطنين أكثر سعادة ، ويبادر الى القيام بكل مهمة تلقيها الدولة على عاتقه » . « افعل المطلوب وما يقتضيه العقل من كائن قدر له بالطبيعة أن يكون عضوا فى دولة ، وافعله كما يطلب منك » .

وفى منتصف القرن الثانى بعد الميلاد وصل الفكر القديم الى نظرة فى العالم متفائلة أخلاقية تقدم مثلا عليا حية للحضارة ، وبالتالى تستبق

ما سيقوم به القرن الثامن عشر من حركة قوية عالمية للحضارة . لكنها جاءت العالم اليونانى الرومانى متأخرة ، فلم تنفذ فى الجماهير ، بل بقيت احتكارا للصفوة .

انها لم تستطع النفوذ فى الجماهير ، لأن ثمت قوى تعمل فيها لا تستطيع أن تأتلف واياها . صحيح أن أخلاق الرواقية المتأخرة قريبة من المحبة الكلية التى نجدها فى الأخلاق المسيحية ، حتى ان الرواية المتأخرة تزعم أن سنكا كان مسيحيا ، وحتى ان أوغسطين ، وهو من آباء الكنيسة ، يرى أن حياة ماركس أورليوس ، الامبراطور الوثنى ، هى نموذج للمسيحيين الصادقين .

بيد أن الحركتين (الرواقية المتأخرة والمسيحية) لم يندمجا ، بل عارضت كل منهما الأخرى . فماركس أورليوس هو المسئول عن أبشع اضطهادات لقيها المسيحيون ، والمسيحية من جانبها أعلنت حرب ابادة على الرواقية .

كيف وقع هذا المصير العجيب ؟ وما السبب فيه ؟ السبب هو أن المسيحية تقول بمبدأين وأن نزعتها متشائمة ، بينما الأخلاق عند الرواقية تقول بمبدأ واحد ونزعتها متفائلة . ان المسيحية تدعو الى التخلى عن الدنيا لأنها شر ، بينما الرواقيون المتأخرون يمجدون الدنيا . ولا عبرة اذن بكون تعاليمهما الأخلاقية تكاد تكون واحدة : فان كلا منهما (المسيحية والرواقية المتأخرة) تظهر كجزء من فلسفة لا يمكن التوفيق بينها وبين فلسفة الأخرى. ان كل ألوان التناقض يمكن اخفاؤها ، اللهم الا تلك القائمة بين نظرتين فى العالم ، وينتهى النضال بالقضاء على الفلسفة الأخلاقية المتفائلة التى قال بها الرواقيون ، والتى كان يدافع عنها ضباط بغير جيوش . والمحاولة التى قامت عند نهاية العصر القديم لاعادة الامبراطورية وجعلها تشمل الانسانية كلها — باءت بالاخفاق .

لقد ظلت آفاق فلسفة العالم القديم ضيقة كل الضيق ردحا طويلا ولم يظهر مفكرون أخلاقيون فى الوقت المناسب يستطيعون أن يقودوا العالم الى تفاؤل أخلاقى فيما يتصل بالحقيقة الواقعية . وكان كارثة أيضا أن العلوم الطبيعية التى بدأت بدءا حافلا بالرجاء قد وقف تقدمها ، لأسباب بعضها ترجع الى غلطة الأقدار ، وبعضها لأن الفلسفة انصرفت عنها ، قبل أن تكتشف الانسانية القوانين التى تحكم قوى الطبيعة وبالتالى تظفر بالسيطرة عليها . ومن هنا فان رجال العصر القديم لم يحرزوا أبدا ذلك الوعى الذاتى الذى استطاع أن يحفظ فى أصلابهم من رجال العصور الحديثة ذلك الايمان بالتقدم — وان حدث أحيانا وكان هذا التقدم تقدما سطحيا تماما . وهذا العامل النفسى ذو أهمية بالغة .

صحيح أن المهارة الفنية ، التى نجدها فى الروح اليونانية فائضة المقدار، هى أيضا سيطرة على المادة ؛ بيد أن هذه القوة الخالقة كانت عاجزة عن رفع الانسان فى العصر القديم [1] الى توكيد للحياة أعلى والى الايمان بالتقدم . وانما صلحت فقط لجعله يعبر عن نفسه ، بالكلام والأشكال ، فى تعارض بين توكيد العالم والحياة الساذج وبين انكار العالم والحياة التعقلى . ان مصدر السحر الحزين فى الفن اليونانى يرجع الى ذلك المزيج العجيب من الهدوء والحزن .

لقد كان توكيد العالم والحياة توكيدا أخلاقيا قويا أمرا عسيرا على العالم القديم من كل ناحية . وهذا هو السبب فى أنه أصبح شيئا فشيئا فريسة نظرات فى الكون متشائمة ، ابتعدت أفكارها عن الواقع وأصبحت تمجد تحرر الروح من قيود المادة فى سلسلة من الدرامات الكونية .

(١) [يقصد ب « العصر القديم » هاهنا وفى هذا الكتاب كله : الحضارة اليونانية الرومانية — المترجم]

فالغنوصية الشرقية والمسيحية . والفيثاغورية المحدثة التى نشأت فى القرن الأول بعد الميلاد ، والأفلاطونية المحدثة التى أسسها أفلوطين (سنة ٢٠٤— سنة ٢٦٩ ميلادية) وأديان الأسرار الكبرى — كلها قامت لترضى نوازع الجماهير الدينية الداعية الى هجر الدنيا ، خلال تفكك العصر القـديم ، ولتقدم اليها ذلك الخلاص من الدنيا الذى كانت تتوق اليه . ومن هـذه الفوضى من الأفكار خرجت المسيحية ظافرة لأنها دين خلاص متين ، ولأنها كجماعة تمتلك أقوى تنظيم ، ولأنه تحت نظرتها الكونية المتشائمة تتوافر لديها أفكار أخلاقية حية .

لقد كانت الواحدية الأخلاقية المتفائلة التى قالت بها الرواقية المتأخرة بمثابة شعاع نفذ فى أصيل نهار العصور القديمة الطويل الكئيب بينما بدأت ظلمات العصور الوسطى تزحف ، ولكن لم يكن لهذا الشعاع قدرة على بعث الحياة فى أية حضارة . لقد فات أوانها . وروح العصر القديم ، وقد أخفقت فى الوصول الى فلسفة فى الطبيعة أخلاقية ، صارت فريسة ثنائية متشائمة لا مكان فيها لأخلاق فعل ، بل لأخلاق تطهير .

ان أفكار سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس بذور الشتاء لحضارة مقبـلة .

الفصل الحادى عشر

النظرة الكونية المتفائلة والأخلاق فى عصر النهضة وما تلاه

الايمان بالتقدم والأخلاق
العناصر المسيحية والرواقية فى الأخلاق الحديثة

ان الخاصة المميزة للعصر الحديث هى أنه يفكر ويعمل بروح توكيد للعالم والحياة لم تظهر بهذه القوة والنشاط من قبل .

وهذه النظرة الكونية انبثقت فى عصر النهضة ، ابتداء من نهاية القرن الرابع عشر ، احتجاجاً على استعباد العقل الانسانى فى العصور الوسطى . وساعد على انتصار هذه الحركة ازدياد العلم بالفلسفة اليونانية فى صورتها الأصلية ، نتيجة هجرة علماء يونانيين من القسطنطينيه الى ايطاليا حوالى منتصف القرن الخامس عشر . فقام بين المفكرين فى ذلك الوقت اعتقاد بأن الفلسفة شىء أكثر أولية وحياة مما علمنا اياه العصر الاسكلائى [١] .

لكن أفكار العصر القديم (أى اليونانى الرومانى) لم تكن كافية بمفردها لجعل هذا التوكيد الجديد للعالم والحياة حيا ومثالا سابقا يحتذى . فالحق أنها لم تملك العقلية المطلوبة . انما جاء فى الوقت المناسب وقود جديد لاشعال النار . لقد لجأ رجال ذلك العصر الى الطبيعة بدلا من الكتب، فاكتشفوا العالم . فالملاحون منهم وصلوا الى بلاد لم يكن مجرد وجودها يخطر على بال أحد ، وقاسوا حجم الأرض . والباحثون من بينهم اندفعوا

---

(١) [= Scholasticism ، ويشمل الفترة من القرن التاسع حتى نهاية القرن الرابع عشر — المترجم] .

الى اللانهائى والى اكتناه أسرار الكون ، وعلمتهم التجربة أن القوى الفعالة تخضع لقوانين ثابتة مطردة ، وأن الانسان قادر على تسخيرها لنفسه . والمعرفة والقوة التى هيأها ليونردو دافنشى (١٤٥٢—١٥١٩) ، وكوبرنيكس (١٤٧٣—١٥٤٣) ، وكپلر (١٥٧١—١٦٣٠) وجاليليو (١٥٦٤—١٦٤٢) وغيرهم كانت حاسمة فى تشكيل النظرة الكونية الشائعة .

كانت « النهضة » حركة تستمد حياتها من القوى الروحية وحدها ، ولهذا فان فترة ازهارها مضت بسرعة نسبيا دون أن تثمر ثمرا كثيرا . فأعلن عن قيام فلسفة فى الطبيعة متحمسة ، على يد پارسلسوس (١٤٩٣ — ١٥٤١) وبرنردينو تلزيو (١٥٠٨—١٥٨٨) وچوردانو برونو (١٥٤٨ —١٦٠٠) وغيرهم . لكنها لم تبلغ تمام نموها ، اذ لم يكن فى «النهضة» من القوة ما يكفى لميلاد فلسفة تؤكد العالم والحياة وتسمو الى مستوى عقول هؤلاء الرجال . وبين الحين والحين تنهض أفكارهم كالبحر الهادر ضد فلسفة الكنيسة المنكرة للعالم . لكن سرعان ما يعود الهدوء . وما يعرف الآن باسم الفلسفة الحديثة يبدأ دون أدنى اشارة الى عصر النهضة أو يكاد. انها نبعت لا من فلسفة فى الطبيعة ، بل من مشكلة نظرية المعرفة التى أثارها ديكارت ، ومن نقطة الابتداء هذه كان على الفلسفة أن تبذل قصاراها لتشق طريقها الى فلسفة فى الطبيعة .

فتوكيد العالم والحياة لم يوطد مكانته فى العصر الحديث بسبب أنه نمى خلال عصر النهضة الى نظرية فى الكون تامة البناء . واذا كان قد نجح فى توطيد مكانته خلال القرن الثامن عشر حينما انتصر على انكار العالم والحياة الذى أيده الفكر والمسيحية فى العصر الوسيط ، فمرجع ذلك الى كون التقدم فى المعرفة والقوة لم يتوقف . لقد وجدت العقلية الجديدة

فيهما سندا لا يتزعزع بل ازداد رسوخا . ولما كانت المعرفة العلمية الجديدة لا يمكن القضاء عليها ولا وقف تقدمها فقد رسخ الايمان بسلطان الحقيقة رسوخا قويا . ولما كان قد أصبح من البين أن الطبيعة تعمل باطراد لا يخطىء هدفه أبدا ، فقد نمت الثقة بأن أحوال المجتمع والانسانية يمكن تنظيمها بما يكفل تأمين أغراض معينة . ولما كان الانسان يزداد سيطرة على الطبيعة ، فقد أصبح يدرك أن من الأمور المسلم بها أن الوصــول الى الكمال فى ميادين أخرى هو مسألة كفاية قوة الارادة ومنهج سليم لعلاج المشاكل .

وتحت تأثير العقلية الجديدة المتزايد ، تغيرت نظرة المسيحية الكونية واختمرت بخميرة توكيد العالم والحياة . وتقرر شيئا فشيئا بوضوح أن روح المسيح لم تهدف الى انكار الدنيا ، بل هدفت الى تعديلها . والفكرة المسيحية الأولى عن ملكوت الله ، وهى فكرة تولدت من التشاؤم وسادت فكر العصور الوسطى بفضل أوغسطين ، انتابها العجز وحلت محلها فكرة هى من نتاج التفاؤل الحديث . وهذا الاتجاه الجديد فى النظرة الكونية المسيحية ، الذى تم بعملية تحول بطيئة كثيرا ما توقفت منذ القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر — هو الحادث الروحى الحاسم فى العصر الحديث . فخلال هذه الفترة لم تتبين المسيحية ما يحدث لها . لقد اعتقدت أنها ظلت كما هى دون تغيير ، بينما هى فى الواقع اطرحت طابعها الأصلى ، بتحولها هذا من التشاؤم الى التفاؤل .

وهكذا لم يصبح الانسان فى العصر الحديث متفائلا بسبب أن التفكير المتعمق جعله يفهم العالم بمعنى توكيد العالم والحياة ، ولكن لأن الاكتشاف والاختراع قد أعطياه القدرة على العالم . وتقوية اعتماده على نفسه وما نتج عن ذلك من تقوية لارادته وآماله حددتا ارادة الحياة عنده فى اتجاه ايجابى صريح .

فى العالم القديم لم يكن من الممكن تنمية نزعة الانسان الطبيعية الى توكيد العالم والحياة لايجاد نظرة كونية كاملة ، لأنه فى ذلك الوقت فرض الفكر فى العالم وفى الحياة عليه التسليم كضرورة فكرية . ففى انسان العصر الحديث اتحدت العقليـــة المتولدة عن الاكتشاف والاختراع مع نزوعه الطبيعى الى توكيد العالم والحياة وأقرته فى نظرة كونية متفائلة دون أن تقوده الى تفكير أعمق فى العالم وفى الحياة .

وروح العصر الحديث ليست من عمـــل أى مفكر عظيم ، بل شقت طريقها تدريجيا بفضل سلسلة متصلة من الانتصارات التى أحرزها الاكتشاف والاختراع . لهذا لم يكن من محض الصدفة أن شخصا غير فلسفى ومتعفناً بعض التعفن مثل فرنسيس بيكون ، لورد فريولام (١٥٦١—١٦٢٦) كان هو الذى وضع برنامج النظرة الكونية الجديدة . لقد أقامها على أساس هذه العبارة : « المعرفة قوة » . وبسط صورة المستقبل ، كما تخيلها ، فى كتابه « أطلنطس الجديدة » الذى وصف فيه كيف أن السكان فى جزيرة ما قد تهيأ لهم أن يحيوا أسعد حياة بفضل التطبيق العملى لكل الاكتشافات والاختراعات ، وبفضل كل أنواع التفكير الممكنة فى تنظيم المجتمع تنظيما واعيا عن خطة[1] .

ما هى الصلة بين الأخلاق وبين عقلية الايمان بالتقدم ، وكيف تأثرت الأخلاق بهذا الايمان ؟

لما أراد المفكر الأخلاقى فى العصر القديم أن يتبين نفسه ، سقط صريع

---

(١) كان بيكون يشغل رئيس مجلس اللوردات فى عهد جيمس الأول ملك انجلترا ، لكنه عزل من منصبه فى سنة ١٦٢١ لأنه أدين فى تهمة رشوة ٠ وأهم مؤلفاته «أورجانون العلوم الجديد» (سنة ١٦٢٠) و «مكانة العلوم وتقـــدمها» (سنة ١٦٢٣) ٠ ولم يبق من كتابه « اطلنطس الجديدة » غير شذرة ٠

التسليم لأنه حاول أن يحدد الأخلاق بما هو مفيد عقليا ولاذ للفرد ، فظل مغلقا عليه داخل دائرة الأنانية ، ولم يصل أبدا الى فكرة المنفعة الاجتماعية . أما الأخلاق الحديثة فمصونة عن هذا المصير ، اذ لا حاجة بها الى أن تنتج من مواردها الخاصة الفكرة القائلة بأن الأخلاق فعل موجه الى تحقيق سعادة الآخرين ، لأنها وجدت هذه الفكرة مسلما بها من قبل . وهذا من فضل المسيحية . ففكرة المسيح القائلة بأن الأخلاق هى خدمة الفرد للآخرين قد شقت طريقها الى القبول . وبينما أصبحت الأخلاق مستقلة عن الدين نتيجة مرورها من خلال المسيحية ، احتفظت بطابع فكرى فعال ايثارى صريح . ولم يكن عليها الا أن تقيم أساسا عقليا لهذا الاتجاه .

ومما هو جدير بالتنويه حقا أنه يوجد فى الرواقية المتأخرة اتجاه فلسفى أخلاقى يلتقى والأخلاق الحديثة ، فيه تظهر أفكار قريبة الشبه بالأخلاق المسيحية ، وقد أقيم على تفكير عقلى . فأنبتت فى العصر الحديث البذور التى بذرها سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس . ولشيشرون فى هذا أيضا نصيبه ، لأن المفكرين المحدثين وجدوا فى كتاباته أخلاقا نبيلة مؤسسة على الفكر العقلى . وكان لاكتشافهم للأخلاق الانسانية عند الرواقية المتأخرة من الأهمية بقدر ما كان لاكتشافهم الطبيعة . وقد ذهبوا الى أنها هى الأخلاق المسيحية الحقيقية ، ووصفوها فى مقابل الأخلاق الاسكلائية، التى فيها شرح المسيح وفقا لأرسطوطاليس . ومن خلال الرواقية المتأخرة شعرت العصور الحديثة بأن للأخلاق قيمة فى ذاتها . ولما كان سنكا وابكتاتوس وماركس أورليوس قد تكلموا الى حد بعيد بنفس اللغة التى تكلم بها المسيح فى الأخلاق ، فقد عملوا على نشر الاعتقاد القائل بأن الأخلاق العقلية حقا تتفق مع الأخلاق الواردة فى الأناجيل .

وفى الوقت الذى أوشك فيه العصر القديم على الزوال ، كانت الرواقية

المتأخرة والمسيحية يمزق كل منهما الآخر ، على الرغم من أن تعاليمهما الأخلاقية واحدة . أما فى العصر الحديث فقد تحالفا لينتجا معا نظرة أخلاقية فى الحياة . كيف أصبح ممكنا ما كان من قبل غير ممكن ؟ لأن الفجوة القائمة بين نظرتيهما الكونيتين قد عبرت ، فأصبحت المسيحية تنظر الى توكيد العالم والحياة على أنه حق .

كيف حدث هذا الانقلاب فى تفكير المسيحية ؟ لقد حدث لأن المسيحية، على الرغم من نظرتها الكونية المتشائمة ، تقول بأخلاق فعالة فيما يتصل بالعلاقة بين الانسان والانسان . صحيح أن النظرة الكونية المتشائمة ، اذا ما استخلصت كل نتائجها المنطقية ، لابد أن تنتهى كما فى الفلسفة الهندية الى أخلاق تنكر العالم لا شأن لها بالفعل . ولكن الطابع الذى انفردت به نظرة المسيح الى العالم وما تنطوى عليه من ترقب نهاية العـالم ومجىء ملكوت الله السماوى ، والشعور الأخلاقى المباشر — تجعله رغم موقفه المتشائم من العالم الطبيعى ، يدعو الى أخلاق الاحسان الى الجار . وهذه الأخلاق الفعالة ، هو ما يحتاج اليه لامداد النقطة الرئيسية بتطور من فلسفة مسيحية متشائمة الى فلسفة مسيحية متفائلة . والعصر الحديث ينساق وراء غريزته فيقرر أن من البين بنفسه أن الأخلاق التى تتناول العلاقات الفعالة بين الانسان والانسان يفترض أنها أخلاق تقرر للفعل قيمة ايجابية فى ذاته ، وأن أخلاق الفعل تنتسب الى نظرة كونية متفائلة تنشر تنظيم العلاقات بين الناس تنظيما مقصودا .

وعلى هذا فان أخلاق الاحسان الفعال التى دعا اليها المسيح هى التى يسرت للمسيحية ، بوحى من روح العصر الحديث ، أن تتحول من النظرة الكونية المتشائمة الى المتفائلة . وهذه النتيجة تعبر عن نفسها فى الطريقة التى بها تتمرد الفكرة الجديدة التى تقول بها المسيحية ، حين تريد التفاهم

مع الفكرة القديمة ، تتمرد على « مسيحية العقيــدة » تحت لواء « دين يســوع » .

وقد مهد الطريق الى ذلك ارسموس وأفراد يمثلون حركة « الاصلاح الدينى » ، أولا باستحياء وغموض ، ثم على نحو أوضح شيئا فشيئا ، وذلك بتفسير تعاليم المسيح على نحو يتلاءم وروح العصر الحديث ، تفسير لهذه التعاليم على أنها دين عمل فى هذه الدنيا . وهذا تفسير خطأ من الناحيــة التاريخية والواقعية ، لأن نظرة المسيح الى العالم نظرة متشائمة كلها فيما يتعلق بمستقبل العالم الطبيعى . فدينه ليس دين بذل الجهود لتغيير العالم ، بل دين انتظار لنهاية العالم . والأخلاق التى نادى بها لا تتميز بالفعاليــة الا بالقدر الذى تأمر به الناس بالاحسان بعضهم الى بعــض ، اذا كانوا يريدون الوصول الى ذلك الكمال الباطن الضرورى لدخول ملكوت الله السماوى . أخلاق حماسة تبدو كأنها مركزة على نظرية كونية متفائلة ، تكون جزءا من نظرة كونية متشائمة — هذه هى المفارقة الرائعة فى تعاليم المسيح .

لكن العصر الحديث كان محقا فى التجاوز عن هذه المفارقة وافتراض نظرية كونية متفائلة فى مذهب المسيح ، تناظر أخلاق حماسة وترحب بروح الرواقية المتأخرة وروح العصر الحديث . وهذه الغلطة كانت ضرورية لتقدم الحياة الروحية فى أوربا . وكم من أزمات كانت ستعانيها اذا لم يتيسر لها بدون ارتباك أن تضع النظرة الجديدة فى الكون تحت لواء شخصية المسيح العظيمــة !

لقد كانت غلطة طبيعية الى حد أنها ظلت حتى نهاية القرن التاسع عشر لا ينال منها شىء . ولما أعلن النقد التاريخى ، فى مستهل القرن العشرين ، أنه اكتشف أن المسيح ، رغم ما فى الأخلاق التى دعا اليها من فعالية ، كان

يفكر ويعمل تحت تأثير نظرة كونية متشائمة تسودها فكرة انتظار نهاية العالم ، — تقول انه لما أعلن ذلك أثار عاصفة من السخط . فاتهم بأنه نزل بالمسيح الى مجرد متحمس ، بينما هو فى الواقع انما كان يضع حدا لعملية تصوير شخص المسيح تصويرا حديثا . وما علينا عمله الآن هو أن نمر بالتجربة النقدية التى نضطر فيها الى التفكير كأناس عصريين يقولون بنظرة كونية تؤكد العالم والحياة ، وأن ندع أخلاق المسيح تتحدث الينا من خلال نظرة كونية متشائمة .

هذه المشكلة التى برزت لنا الآن لم تعلم عنها أوائل العصر الحديث شيئا ، فقد كانت تعتقد أن المسيح والأخلاقيين الرواقيين المتأخرين كانوا عمدتها فى أخلاق توكيد العالم والحياة .

أما عن أهمية الرواقية المتأخرة بالنسبة الى العصر الحديث فقد بين ذلك ارسموس من روتردام (١٤٦٦—١٥٣٦) وميشيل دى مونتانى (١٥٣٣—١٥٩٢) وبيير شارون (١٥٤١—١٦٠٣) وچان بوران (١٥٣٠—١٥٩٦) وهوجو جروتيوس (١٥٨٣—١٦٤٥) سواء كان الاتجاه السائد فيهم مسيحى النزعة أو حرا . وارسموس يدين للرواقيين المتأخرين بقدرته على فهم انجيل المسيح البسيط ، من وراء عقائد الكنيسة ، وادراكه على أنه خلاصة كل تفلسف أخلاقى . ولم ينقذ مونتانى من الاستسلام التام للشك الأخلاقى الا عثوره لديهم على سند ، كما يتبين من « مقالاته » (سنة ١٥٨٠) . كذلك نرى بودان قد استوحى الرواقيين المتأخرين فى كتابه عن « الجمهورية » (سنة ١٥٧٧) فوضع مثلا أعلى أخلاقيا للدولة يعارض به آراء مكياڤلى فى كتابه « الأمير » (سنة ١٥١٥). وبالمثل نرى پيير شارون فى كتابه « عن الحكمة » (سنة ١٦٠١) يستمد من نفس المصدر ويجرؤ أن يقرر أن الأخلاق أسمى من الدين الموحى به ، ويمكنها أن تستقل بنفسها عنه دون أن تفقد شيئا من جوهرها أو من

عمقها . ولأن ماركس أورليوس قد سبقه نجد هوجو جروتيوس فى كتابه عن « قانون الحرب والسلام » (١٦٢٥) قادرا على وضع الأساس المتين للقانون الطبيعى والقانون الدولى ، وأن يصبح بذلك بطلا مناصرا لمطالب العقل والانسانية فى ميدان الفقه [١] .

واذا اطرحنا سائر الاعتبارات جانبا فانه كان من الواجبات الأولى للقوة الناشئة المتزايدة للعلم الطبيعى أن تعيد الى نظرية أبيقور مكانتها . لقد حاول پيير جسندى (١٥٩٢ — ١٦٥٥) [٢] ذلك ، لكنه أخفق . ان العصر الحديث مسوق بايمانه الباطن بالتقدم الى ما وراء الشك والأخلاق الشكية على نحو أولى . والعظيم فى أبيقور — وهو أنه يحاول أن يفكر أخلاقيا وفقا لأعمق مطالب الحقيقة فى داخل نطاق فلسفة فى الطبيعة لا تفسر الطبيعة على أنها تنطوى على أى غاية — تقول ان هذا لا يمكن أن يفهمه ولا أن يضعه أمام عصره رسوله الحديث البارع الذكاء .

أما المسائل ذات الأهمية البالغة المتعلقة بالحق المطلق فان ذلك العصر (عصر النهضة) لم يكن ناضجا لها . فكانت قدرته قدرة مَنْ عَدِم ملكة النقد . ونيوتن (١٦٤٣ — سنة ١٧٢٧) كان نموذجا بارزا لروح ذلك العصر : كان فى أبحاثه فى الطبيعة تجريبيا محضا ، وفى نظرته الى العالم بقى مسيحيا بسيطا .

وكانت « النهضة » و « ما بعد النهضة » بمأمن من الصعوبات التى نشأت للأخلاق ولتوكيد العالم بسبب فلسفة فى الطبيعة تعمل دون افتراضات سابقة . والايمان بالتقدم الناشىء عن أعمال الاكتشاف والاختراع ، واللذة المشهودة فى العمل نفسه يكونان فلسفتهما فى الحياة .

---

(١) راجع للمؤلف : « أسرار بشارة المسيح وآلامه ـ خلاصة حياة يسوع » (سنة ١٩٠١) ؛ « تاريخ البحث فى حياة المسيح » (سنة ١٩٠٦) .

(٢) جسندى : « حياة أبيقور ومذهبه وشمائله » (سنة ١٦٤٧) ، «خلاصة فلسفة أبيقور » (سنة ١٦٤٩) .

وبفضل الايمان بالتقدم ، تدفقت حياة جديدة فى الأخلاق ، وبدأت العلاقات الباطنة بين الأخلاق وتوكيد العالم والحياة تحدث آثارها . فانطلقت الدوافع الأولية للنشاط الكامنة فى الأخلاق المسيحية — من عقالها ، ووهبها الايمان بالتقدم هدفا وغاية : تغيير أحوال المجتمع والانسانية .

والواقع أن الذى عمل على ايجاد العصر الحديث لم يكن أى تفكير عميق فى الأخلاق ، بل التأثير الذى أحدثه الايمان بالتقدم ، الناشىء عن انجازات الاكتشاف والاختراع ، تأثيره على الأخلاق التى استمدت من الفكر الرواقى والمسيحى حياتها . جر الايمان بالتقدم العربة ، وكان على الأخلاق بعد ذلك أن تجرى الى جواره . لكنه كلما ازداد حمل العربة وازدادت وعورة الطريق ، بحيث يتعين على الأخلاق أن تعير قوتها ، رفضت الأخلاق لأنها لا تملك قوة ذاتية . فأخذت العربة فى الرجوع القهقرى وانحدرت بالايمان بالتقدم ومعه الأخلاق الى سفح التل .

وكان على الفلسفة أن تحول توكيد العالم والحياة ، الناشىء عن الحماسة لانجازات الكشف والاختراع ، الى توكيد للعالم والحياة عميق باطن منبثق عن الفكر فى الكون وفى حياة الانسان ، وأن تقيم على هذا الأساس نفسه مذهبا أخلاقيا . لكن الفلسفة عجزت عن أن تفعل هذا وذاك .

وحوالى منتصف القرن التاسع عشر ، حينما أصبح من الواضح كل الوضوح أننا نعيش بتوكيد للحياة والعالم لا ينبع الا من ثقتنا بالكشف والاختراع ، لا من أى تفكير عميق فى العالم والحياة ، تحدد مصيرنا . فكان لابد للنظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة ، بعد أن عملت ما عملت فى سبيل التقدم المادى للحضارة ، أن تنهار كبناء ارتفع عاليا ولكنه أسس على شفا جرف هار .

الفصل الثاني عشر

وضع أساس الأخلاق في القرنين السابع عشر والثامن عشر

هارتلي ــ هولباخ ــ الاحسان كأنانية مستنيرة
هوبز ، لوك ، هلفسيوس ، بنثام
الايثار كخصلة طبيعية • هيوم ، آدم سمث الأخلاق الانجليزية
الداعية الى الكمال الذاتي
شيفتسبري ــ فلسفة في الطبيعة أخلاقية متفائلة •

ان العصر الحديث يرى أن توكيد العالم والحياة أمر من البداهة بحيث لا يشعر بحاجة الى وضع أساس متين له وتعمقه بالتفكير في العالم والحياة. ولذا يطرح التشاؤم جانبا بوصفه حماقة رجعية ، دون أن يستشعر عمق جذوره في التفكير .

لكنه يرى من الضروري تحديد طبيعة الأخلاق . فكيف عمل في سبيل ذلك ؟

انه يؤمن منذ البداية بأن الأخلاق معناها العمل الموجه الى تحقيق الخير المشترك وهو بمنأى عن مصير الفكر القديم ، أعني الوقوع في حمأة التسليم وهو بسبيل وضع أساس سليم للأخلاق . وبدلا من ذلك كان عليه أن يجيب عن السؤال : كيف تظهر نوازع الايثار الى جانب نوازع الأنانية ، وما العلاقة الباطنة القائمة بينهما ؟

هنا تبدأ عملية شبيهة بتلك التي جرت بعد ظهور سقراط ، لكن المهمة هنا اقترحتها روح العصر لا فرد من الأفراد . وقامت محاولة أخرى للنظر في المشكلة الأخلاقية على حدة ، وكأنها بحث في العلاقة بين الفرد ونفسه وبينه وبين المجتمع ، دون حاجة الى تحديد الرأي في المسائل النهائية

المتعلقة بمعنى العالم والحياة . وبدا أن المشكلة الأخلاقية هي الأخرى أبسط بكثير مما كان ، لأن توكيد العالم والعمل الموجه الى تحقيق الصالح العام لم تعد ثم حاجة الى اثباتهما ، لأنهما صارا من الفروض المسلم بصحتها.

ثمت ثلاث طرق تتضح بها العلاقات بين الأثرة والايثار . فاما أن يفترض المرء أن الأثرة فى تفكير الفرد تتحول آليا الى الايثار بالتفكير المنطقى . أو يفترض أن مبدأ الايثار قائم فى فكر المجتمع ومنه ينتقل الى معتقدات الأفراد . أو يرتد المرء الى القول بأن الأثرة والايثار كليهما من الخصال الأصيلة فى الطبيعة البشرية . وكل هذه التفسيرات الثلاث قد اقترحت ، وكل منها زودت بالحجج المتباينة كل التباين . ولم تستخلص نتائجها دائما دون خلط فيما بينها ، وكثير من المفكرين مزجوا الواحدة بالأخرى .

فقام كل من ديفد هارتلى (١٧٠٥—١٧٥٧)[١] وديترش فون هولباخ[٢] (١٧٢٣—١٧٨٩) بمحاولة استنباط الاخلاص للصالح العام من الأثرة بسلسلة من الاعتبارات النفسانية ، مع شعور كامل بالغاية المقصودة .

كان هارتلى لاهوتيا اشتغل بممارسة الطب ، وطالب بأن ينظر الى الايثار على أنه سمو مقصود بالأثرة الأصيلة بواسطة تأثير التفكير العقلى. وهولباخ المفترى عليه كثيرا يرد أصل الايثار الى هذه الحقيقة وهى أن الفرد اذا فهم مصلحته هو على الوجه الأفضل لتصورها على ارتباط بمصلحة المجتمع ، ولهذا سيوجه نشاطه لصالح المجتمع كما يوجهه لصالح نفسه .

وكلاهما يحاول أن يشيد بنيانه باعتبارات مادية ثم يضع له سقفا من

---

(١) ديفدهارتلى : « ملاحظات على الانسان وبيئته وواجبه وآماله » (سنة ١٧٤٩) .

(٢) ديترش فون هولباخ : « نظام الطبيعة أو قوانين العالم الفزيائى والعالم الأخلاقى » (سنة ١٧٧٠) .

النظرات المثالية . لكن لا الاعتبارات الدقيقة ، ولا الاعتبارات الغليظة ، ولا كلتاهما معا جاعلة الاشتقاق النفسانى للايثــار من الأثرة يحدث أية نتيجة مقنعة .

فالاعتبارات الغليظة لا تؤدى بنا بعيدا . صحيح أنه من المسلم به أن سعادة الجماعة تتوقف على الاستعداد الخلقى عند أفرادها ، وأنه كلما صلح حال الجماعة أخلاقيا تحسن أمل الفرد فى السعادة . لكن لا ينتج عن هذا أن الفرد يصبح أفضل أخلاقا كلما أحسن فهم مصالحه الذاتية . فان العلاقة المتبادلة بينه وبين الجماعة ليست بحيث يستمد منفعة من الجماعة بالقدر الذى يسهم به فى تحقيق سعادة الجماعة عن طريق سلوكه الأخلاقى. فاذا كانت غالبية أفراد المجتمع مشغولين بمصالحهم الخاصة تدفعهم أثرة قصيرة النظر ، فان الذى يعمل بنظرة واسعة يقوم بتضحيات لا أمل له فى الكسب من ورائها ، حتى لو افترضنا حدوث الأفضل وأن هذه التضحيات لن تضيع سدى دون فائدة للمجتمع . أما اذا أصبحت أحوال الجماعة مواتية بفضل سلوك غالبية الأفراد سلوكا أخلاقيا ، فان الفرد يستفيد من ذلك حتى لو قصر فى السلوك نحوها كما تقتضيه الأخلاق . فسلوكه مسلكا لا يرعى الماضى ولا المستقبل يقتطع لنفسه نصيبا ضخما لا يستحقه من الرفاهيــة الشخصية ، يقتطعه من رفاهية المجموع ، وكأنه يحلب البقرة التى يعلفها غيره . وتأثير الفرد فى رفاهية المجموع ، ورد فعل رفاهيــة المجموع على رفاهية الفرد ، لا تقوم العلاقة بينهما على أساس التبادل البســيط بين الواحد والآخر . فالقول اذن بأن الأثرة اذا أحسن فهمها ستضطر الفرد الى العمل الموجه لتحقيق الصالح العام — شبيه بالسفينة التى تبحر جيــدا ولكنها تخرق .

لهذا لابد للاشتقاق النفسانى للايثار من الأثرة أن يهيب — على نحو

أو آخر — بانكار الذات عند الفرد ، وذلك بجعله يحسب أن فى السعادة عنصرا روحيا الى جانب العنصر المادى . فالانسان فى حاجة ليس فقط الى السعادة الظاهرة ، بل وأيضا الى احترام الغير له والى الرضا عن نفسه ، وهذه التجربة المزدوجة لن يظفر بها الا اذا اهتم بسعادة الآخرين . وحتى هولباخ ، الذى حاول أن يلتزم الواقع التزاما قاسيا ، يدع هذه الاعتبارات ترفع أصواتها .

ومن هنا قامت محاولة لادخال نغمة روحية فى السعادة تعلو على النغمة الواطئة للنظرية المستمدة من الأثرة العادية .

والطريق الذى كان على هذه المحاولة أن تسلكه يمضى موازيا لذلك الذى أفضى بخلفاء سقراط الى هاوية المفارقة . فللانتقال من الأثرة الى الايثار واستخلاص نتائج الأخلاق القائمة على اللذيذ عقليا أراد الرواقيون أن يستعملوا سلما واحدا للقيم بالنسبة الى اللذة الروحية والمادية على السواء . وكانت النتيجة الوحيدة لذلك هى أن تحولت الأخلاق الرواقية الى التسليم . كذلك فى العصر الحديث ، ومن أجل الأخلاق أيضا ، نظر الى السعادة الروحية على أنها سعادة كالسعادة المادية . فكانت النتيجة مفارقة(١) أيضـــا .

فالسعادة المادية والسعادة الروحية لا ترتبطان بحيث تكون الواحدة استمرارا للأخرى . فاذا طلبت الثانية مع الأولى من أجل الأخلاق ، فانها لا تقوى الأولى بل تشلها . فالانسان الذى يحاول بجد أن يهتدى بنـــور السعادة الروحية كما يهتدى بالسعادة المادية ، ينتهى بأن يجد أن الاعتراف الممنوح له من جانب اخوانه ، والذى بدا فى أول الأمر كأنه جماع السعادة

---

(١) [المفارقة = Paradox هى ما يبدو فى الظاهر غير معقول وهو فى الواقع أو يمكن أن يكون معقولا ــ المترجم] (*)

الروحية ، يصبح شيئا فشيئا خاليا من المعنى . انه بالنسبة اليه ككتلة بائسة من اللحام توضع بين السعادة المادية والسعادة الروحية دون أن تستطيع أن توحد بينهما . وشيئا فشيئا يشعر بأن السعادة الروحية حال تلائم ذاته وبهذا يمكنه أن يمنح نفسه بعضا من المدح لنفسه .

ان السعادة الروحية تكفى لذاتها . فاما أن يقرر الانسان أن يسلك سلوكا أخلاقيا لأنه ينتظر من هذا السلوك تكييفا للظروف الخارجية لكيانه يهبه الفائدة واللذة ؛ أو يختاره لأنه يجد سعادته فى اطاعة الدافع الباطن الى الفعل الأخلاقى . وفى الحالة الأخيرة يطرح ظهريا كل الاعتبارات المتعلقة بتوقف أخلاقه وسعادته المادية كل منهما على الأخرى. فكونه انساناً أخلاقياً هو فى ذاته سعادة ، حتى لو جره ذلك الى مواقف غير مواتية أبدا .

لكن اذا لم يكن من الممكن أبدا ملاحمة[1] السعادة الروحية بالسعادة المادية ، فمن العبث محاولة وصف الايثار بأنه سمو بالأثرة .

فاذا أخضعت الفكرة المعتادة عن اللذة ، وهى أنها يمكن أن تأتلف مع الأخلاق ، الى عملية تكرير ، فانها تستمر فى فقدان الجانب الروحى الى غير نهاية . وفى الأخلاق القديمة حيث تم التكرير تحت تأثير نظام أخلاقى ذى اتجاه الى الأثرة ، تتحول اللذة الى لذة الخلو من اللذة ، مما يسمح للأخلاق بأن تنتهى الى التسليم . أما فى الأخـلاق الحديثة ، حيث اللذة المطلوب تكريرها تقع تحت تأثير الايثار ، فان اللذة تستحيل الى حماسة لا معقولة ولا مادية . وفى كلتا الحـالتين يكون نفس السـلوك المليء بالمفارقات ، اللهم الا أنه فى احداهما يسير فى الاتجاه السلبى ، وفى الأخرى فى الاتجاه الايجابى .

وهكذا ، كلما أراد الفكر أن يتصور الأخلاق على أنها تنبثق من اللذة

(١) [لاحم الشيء بالشيء : ألصقه به] .

أو السعادة ، فانه ينتهى الى التسليم أو الحماسة ، الى السـلوك الأثر المشوب بالروحية أو السلوك الايثارى المشوب أيضا بالروحية .

وأينما كان الفكر عميقا فليس ثم سبيل للربط بين اللذة الطبيعية والأخلاق .

* * *

والتفسير القائل بأن الايثار مبدأ للعمل يستمده الفرد من المجتمع — نجده عند توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩)[١] ، وچون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) [٢] وأدريان هلفسيوس (١٧١٥ — ١٧٧١) [٣] وچرمى بنثام (١٧٤٨ — ١٨٣٢) [٤] .

يقول هوبز ان الدولة مفوضة من غالبية المواطنين لاستخدامهم فى تحقيق الصالح العام . فعن هذا الطريق وحده يمكن تحقيق الصالح العام الذى فيه تجد أثرة الأفراد أعلى درجة فى السعادة ممكنة . أما اذا ترك الناس وشأنهم ، فانهم لن يستطيعوا الخلاص من أثرتهم القصيرة النظر ، وبالتالى لا ينالون السعادة . فطريقهم الوحيد هو المشاركة فى اقامة سلطة تلزمهم بالايثار .

---

(١) توماس هوبز : « المبادىء الفلسفية للمواطن » (سنة ١٦٤٢) ؛ « لوياثان ، أو مادة الحكومة وصورتها وسلطتها » (سنة ١٦٥١) ؛ « فى الانسان » .

(٢) چون لوك : «بحث فى الادراك الانسانى» (فى مجلدين ، سنة ١٦٩٠).

(٣) ادريان هلفسيوس : « بحث فى الروح » (سنة ١٧٥٨) .

(٤) چرمى بنثام : «مدخل الى مبادىء الأخلاق والتشريع» (سنة ١٧٨٠) . وقد لخص بييراتيين لوى ديمون Dumont (سنة ١٧٥٩ ـ سنة ١٨٢٩) من جنيف ، أحد المعجبين ببنتام وقد أقام فى انجلترا ، هذا الكتاب باللغة الفرنسية تحت عنوان : « بحوث فى التشريع المدنى والجنائى » (سنة ١٨٠٢) واعتمد فردريك ادورد بينيكه Beneke على هذا التلخيص حينما ترجم كتاب بنثام الى الألمانية تحت عنوان: «مبادىء التشريع المدنى والجنائى» (سنة ١٨٣٠).

بيد أن المجتمع المنظم لا يستطيع بالوسائل الخارجية أن يستخدم الفرد فى كل ضروب النشاط المطلوبة لتحقيق الصالح العام . ولهذا يجب عليها أن تسعى لضمان قوتها وبسط سلطانها على الفرد بواسطة الاقتناع الروحى كذلك . ولوك ينظر الى هذه الحاجة بعين الاعتبار . فعنده أن الله والمجتمع معا هما اللذان يفرضان الايثار على الفرد بالاستعانة بأثرته . فهاتان السلطتان — كما ندرك ذلك بالعقل — نظمتا مجرى الأمور بحيث تكافأ الأعمال النافعة للمجتمع ويعاقب على الأعمال المضرة به . وعند الله الثواب والعقاب الى غير نهاية . والمجتمع يسلك أحد طريقين : طريق القوة المخولة له بمقتضى قانون العقوبات ، وطريق الرأى العام الذى يستخدم المدح واللوم وسائل روحية للالزام . والانسان لما كان ينقاد باللذة ونقيضها فانه يتكيف مع هذه القواعد التى تصون الصالح العام ، وبالتالى تصبح أخلاقية .

وعلى الرغم مما بينهما من خلاف حول بعض النقط الفردية ، فان هوبز ولوك يتفقان فى القول بهذه الفكرة الخارجية للأخلاق . ونقط الخلاف الجوهرية بينهما هى أن هوبز يجعل المجتمع وحده هو الذى يهز السوط ، بينما عند لوك الله والمجتمع معا يلوحان به .

أما هلفسيوس ، وهو من أسرة هاجرت من البلاتينات[1] الى فرنسا ، فقد كان ألطف شعورا وأكثر روحانية . وحاول بوصفه ملتزم ضرائب ومن

(١) [Palatinat اسم يطلق على مقاطعتين من الامبراطورية الرومانية القديمة : البلاتينات العليا ، وتقع بين بايرن ونورمبرج وبايرويت ونويبورج وبوهيميا ؛ والبلاتينات الدنيا وتقع على جانبى نهر الرين وتحد جنوبا بالألزاس واللورين ، ومن ناحية الشمال والغرب بتريفس ومايننتس ولياج ، وببادن وفرتمبرج من ناحية الضفة الأخرى للرين . وهذه الثانية هى المقصودة عادة ، وتسمى أحيانا باسم بلاتينات الرين ، وكانت عاصمتها مانهيم ويتلوها فى الشهرة هيدلبرج وفرانكنتال ـ المترجم] .

ذوى الأملاك أن يكون رحيما عادلا هو وزوجته النبيلة الشعور ، كما دعا الى ذلك فى كتبه . ومن الواضح عنده أن الأخلاق تتضمن الفعل الحماسى، أعنى الفعل الناشىء عن الاحساس . ولهذا فان المجتمع لا يمكنه أن يفرض هذه الفضائل على الفرد ، وكل ما يستطيعه أن يلقنه اياها ، وهو فى الواقع يستخدم كل ما فى وسعه من وسائل وحيل ليحول أثرته فى هذا الاتجاه . فهو يستغل خصوصا سعيه للظفر بالتمجيد والشهرة . والمدح الذى يخلعه على ما هو « خير » بحسب معنى هذه الكلمة عنده — هو بالنسبة الى جمهور الناس أقوى اغراء على العمل لصالحه . وكان من الممكن لهلفسيوس أن يقدم تصويرا أقل خارجية لكيفية تحقيق الفعل الأخلاقى لو أنه لم يجهد نفسه — عن حسن نية — فى توكيد أن الأخلاق موضوع يمكن تعليمه .

وبنثام يتفق مع هلفسيوس تمام الاتفاق فى القول بأن الأخلاق عمل حماسى ينبه المجتمع الفرد اليه ، لكنه يعالجه بعمق أكبر كثيرا . انه يحول الأغنية الى نشيد دينى .

ومهما يقل المرء فلن يبالغ أبدا فى الدور الذى يلعبه المجتمع فى نشأة الأخلاق — فى رأى بنثام . انه يعارض بشدة قول من يزعم أن الضمير الانسانى يمكن أن يميز بين الخير والشر . ينبغى ألا تترك شيئا للشعور الذاتى . فالانسان لا يمكن أن يكون على خلق حقا الا اذا تلقى أخلاقه من يد المجتمع ونفذ أوامره بحماسة .

لكن اذا كان للمجتمع أن يقرر الأخلاق ، فيجب عليه أولا أن يحقق النظام فى نظراته الأخلاقية ، ولهذا يقول بنثام ان المجتمع يجب أن يمزج بين الأفكار الواضحة والمحددة حينما يعرض الخير العام . وبعد أن يتم ذلك عليه أن يعزم على تطبيق هذا المبدأ باطراد مطلق كأساس للتشريع ولوضع معايير أخلاقية ، صارفا النظر عن كل اعتبار من نوع آخر . ولهذا

فلا بد من وضع « حساب أخلاقى » لاجراء حساب لكل قرار يتخذ وفقا لقيمة المنفعة .

وبطريقة جافة عملية يقرر الأمر فى كل الأحوال المتعلقة بالتشريع الجنائى ووضع معايير بواسطة القانون الأخلاقى ، ثم يبين أن مبدأ الخير الأكبر للعدد الأكبر يمكن تطبيقه فى جميع هذه الأحوال وأنه يقودنا بأمان ودقة فى مسائل الخير والشر .

« ان الفلسفة الأخلاقية ، بمعناها العام ، هى النظرية التى على أساسها يقوم فن توجيه أفعال الناس بحيث ينجم عن ذلك أكبر قدر ممكن من السعادة » .

والتشريع هو الذى يقرر ما هى الأفعال الأخلاقية التى يمكن المجتمع أن يأمر بتنفيذها . واذا كان له أن يكون ذا أثر فى التربية فيجب أن يكون انسانيا تماما .

« لكن ثمت أفعالا كثيرة لا يستطيع التشريع أن يأمره بها ، وان كانت مفيدة للمجتمع . بل ان هناك كثيرا من الأفعال الضارة لا يستطيع أن يحرمها ، وان كانت الأخلاق الفلسفية تنهى عنها . وبالجملة فالتشريع كدائرة مركزها الفلسفة الأخلاقية ، ولكن محيطها أصغر » .

وحيث تنتهى موارد القانون ، فلا يستطيع المجتمع أن يفعل شيئا غير أن ينبه الفرد باستمرار الى ما يعود عليه من سعادة بالعمل فى سبيل سعادة الآخرين . لكن بنثام لا يجعل المجتمع يفعل ذلك بحيلة تربوية ، كما يرى هلفسيوس ، بل المجتمع يهيب بشعوره نحو الحقيقة ، ويجثو عند قدميه ويتوسل اليه من أجل السعادة العامة أن يصغى الى صوت العقل . وهكذا نجد أن الأسلوب الجاف الذى كتب به بنثام عن الأخلاق فيه شىء مؤثر حقا ، ويفسر التأثير القوى الذى كان لهذا الساكن الشاذ فى بيت يطل على

حديقة سانت جيمس فى العالم كله من خلال الذين استلهموا مذهبه .

وأشد آرائه تأثيرا تلك التى فيها يقوى من جد الناس ويحد من نظراتهم بدعوتهم الى التفكير ليس فقط فيما هو مباشر ، بل وأيضا فى النتائج البعيدة لكل ما يعمل أو ما يترك ، وأيضا فى النتائج ليس فقط المادية بل والروحية على السواء . ومن اللطيف أن نلاحظ الشجاعة التى بها حاول هذا المتعصب للمنفعة أن يصور النعم المادية على أنها الأساس للنعم الروحية.

وبنثام من أقوى الأخلاقيين الذين عرفتهم الانسانية ، ولكن أخطاءه عظيمة عظم عبقريته ، التى تجلت فى كونه نظر الى الأخلاق على أنها ضرب من الحماسة . وخطؤه أنه يعتقد أنه يجب عليه أن يكفل صحة هذه الحماسة بألا يجعلها أعلى من حكم للمجتمع يأخذ به الفرد .

وهذا يحملنا على أن نضع بنثام فى مصاف هوبز ولوك وهلفسيوس وان كان أسمى منهم فى نواح أخرى . فهو مثلهم يجعل الأخلاق تنشأ خارج الفرد . وهو مثلهم يطرح الشخصية الأخلاقية القائمة فى الانسان ، ابتغاء أن يجد هذا التفسير للايثار ، وتعويضا عن هذا يرفع المجتمع الى شخصية أخلاقية حتى يستطيع بعد ذلك بتوصيل للطاقة أن يصل الأفراد بمحطة القوى المركزية هذه . والفارق هو أنه بالنسبة الى أولئك الأخلاقيين المبتذلين الفرد هو مجرد دمية يحركها المجتمع على أساس مبادىء أخلاقية ، بينما فى نظر بنثام الفرد يؤدى الحركات الموصى بها اليه ، يؤديها بايمان عميق .

والفكر الأخلاقى يقع من مفارقة الى مفارقة أخرى . فان وضع مذهبا لا يتمثل فيه النشاط الموجه الى الخير العام بدرجة كافية ، كما هو الشأن فى العصر القديم ، فانه يصل الى أخلاق لم تعد بعد أخلاقا ، وينتهى الى التسليم . واذا افترض وابتدأ من مثل هذا النشاط الموجه الى الصالح العام ، فانه يصل الى أخلاق ليس فيها شخصية أخلاقية . ومن الغريب أنه

عاجز عن اختطاط طريق وسط والسماح بنشاط موجه الى تحقيق الصالح العام أن ينشأ عن الشخصية الأخلاقية نفسها .

وتفسير الايثار بأنه سمو بالأثرة ناشىء عن النشاط التلقائى للعقل ، أو أنه يوجد بفضل تأثير المجتمع — هذا التفسير غير مقنع نفسانيا وأخلاقيا. ولهذا فان مذهب المنفعة مضطر الى الاعتراف بأن الايثار يوجد مستقلا فى الطبيعة الانسانية جنبا الى جنب هو والأثرة . صحيح أنه يظهر هناك دائما كأنه توأم متخلف لا يمكن تنشئته ، الا بعناية شديدة ، ولهذا فان أنصار الحل الثالث يهيبون بالاعتبارات المستخدمة بالنسبة الى الاثنين الأولين . فيسمحون دائما للقدرة على الشعور الايثارى بأن تتعرض لتأثير الاعتبارات التى يبدو أنها قدرت لتدع الأثرة تسيل فى الايثار ، فتوضع النظـرتان الأوليان فى خدمة الثالثة .

وهنا يجب أن نذكر ديفد هيوم[1] (١٧١١—١٧٧٦) وآدم اسمث (١٧٢٣—١٧٩٠)[2] .

أما هيوم فيتفق مع سائر أصحاب مذهب المنفعة فى السماح بضرورة قبول مبدأ السعى لتحقيق الصالح العام بمثابة المبدأ الأساسى فى الأخلاق . وكون الأفعال خيرة أو شريرة أمر لا يقرره الا كونها موجهة أو غير موجهة لايجاد السعادة العامة . ولا شىء يعد فى ذاته أخلاقيا أو غير أخلاقى .

وهيوم لا يعطى أهمية للفكرة القـائلة بأن موضوع الأخـلاق هو تكميل الفرد ، أكثر مما يفعل سائر أنصار مذهب المنفعة . انه مثلهم يعارض

(١) ديفدهيوم : « بحث فى الطبيعة الانسانية : محـاولة لادخال المنهج التجريبى فى الأمور الأخلاقية » (سنة ١٧٤٠) .

(٢) آدم اسمث : « نظرية العواطف الأخلاقية » (سنة ١٧٥٩) ؛ «الفحص عن طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » (سنة ١٧٧٦) . وقد كان آدم اسمث أستاذا لفلسفة الأخلاق فى جلاسجو .

الزهد وكل مطالب انكار الحياة التى تدعو اليها الأخلاق المسيحية ، لأنه لا يستطيع أن يكتشف فيها أى شيء يمكن أن يفيد الرفاهية العامة .

لكن ماذا يحمل الناس على العمل معا فى سبيل الصالح العام ؟ يجيب أنصار المنفعة المنطقيون مع أنفسهم قائلين : يحملهم على ذلك التفكير فى معنى الصالح العام . وهيوم ليس مسئولا عن هذا التحيز لأنه يرى أن هذا لا يتفق مع الوقائع النفسانية . وهو يؤكد أن الانفعالات وأعمال البر ليس مصدرها التأمل الرفيع ، بل المشاركة الوجدانية المباشرة . والفضائل التى تخدم الصالح العام مصدرها الشعور . واذا أجبنا فان مردّ ذلك الى شعور أولى فينا بسعادة الناس ، وكراهية لرؤيتهم فى شقاء . وهكذا نصبح على خلق بفضل المشاركة الوجدانية (التعاطف) .

ولن تكون خطوة كبيرة الى الأمام أن تفسر هذه المشاركة الوجدانية بأنها صورة من الحاجة الأثرة الى السعادة ، وذلك بالزعم بأنه ليكون المرء سعيدا حقا لابد له أن يرى السعادة من حوله . لكن هذا لم يكن السبيل الذى سلكه هيوم . انه لم يهدف الى التفكير البناء ، انما قصد الى تقرير الوقائع ، ويكفيه اثبات أن المشاركة الوجدانية المباشرة مع سائر الناس هى مبدأ أصيل فى سنخ الطبيعة الانسانية . ولابد لنا أن نقف — فى مكان ما — هكذا يقول — ونحن نبحث فى الأسباب . وفى كل علم ثم مبادىء عامة معلومة ليس وراءها مبادىء أعلى علينا أن نكتشفها .

ومن بين العناصر الفعالة فى تنمية الشعور الأخلاقى ، يعير هيوم أهمية كبرى لحب الشهرة ، لأنه يجعلنا ننظر الى أنفسنا فى الضوء الذى نريد أن نظهر عليه فى عيون الآخرين ، وان الجهد لكفالة احترام الآخرين لهو أعظم معلم للفضيلة . وفى هذه النقطة يتفق مع فريدرش الأكبر الذى يؤثر عنه أنه قال : « ان حب المجد فطرى فى النفوس الجميلة : ويكفى أن نوقظه

ونهيجه لنرى كيف أن أناسا خاملين حتى ذلك الوقت قد اتقدوا بهــذه الغريزة الطيبة فبدوا لك كأنهم تحولوا الى أنصاف آلهــة » (« مؤلفات فريدرش الأكبر » ، حـ ٩ ، ص ٩٨) .

وآدم اسمث يتابع فكرة المشاركة الوجدانية فى كل مظاهرها ، وفى خلال ذلك يكتشف أن قدرتنا على المشاركة الوجدانية تشمل أكثر من مجرد مشاركة الغير فى السراء والضراء . فهو يقول انها تقودنا الى اشتراك فى التفكير مع أولئك الذين يعملون . فنشعر مباشرة بأننا مجذوبون أو مطرودون بأفعال الآخرين وبالدوافع التى تلهم هذه الأفعال . وأخــلاقنا نتاج تلك التجارب التعاطفية . فنأتى فى الوقت المناسب للاهتمام بأن يكون ثم طرف ثالث نزيه يمكن أن يبرر ويتعاطف مع ينبوع أفعالنا وميلهــا . فالتعاطف الفطرى ، ليس فقط مع أفعال الآخرين بل وأيضا مع تجاربهم هو اذن المنظم النافع لسلوك الناس بعضهم مع بعض . والله قد وضع هــذا الشعور فى الطبيعة الانسانية ابتغاء أن يظل الناس مخلصين لفعل الصالح العــام .

الى أى مدى مثل هذا التوسع المصطنع لفكرة التعاطف بواســطة مذهب الطرف الثالث المحايد يعد خطوة الى الأمام بالنسبة الى هيوم — هذه مسألة نستطيع أن ندعها وشأنها .

وآدم اسمث ، فى كتابه الشــهير : « الفحص عن طبيعة ثروة الأمــم وأسبابها » (سنة ١٧٧٦) ، يقيم تلك الرفاهية على نشاط الأثرة الحر العقلى الخالص . ولا يذكر شيئا عن الدور الذى يمكن أن تلعبه الأخلاق فى المسائل الاقتصادية ، بل يدع التطور الاقتصادى يتحدد بقوانينه الذاتية ، وهو واثق من أنه اذا تركت هذه القوانين تسلك مجراها بحرية ، فان النتيجــة ستكون حسنة . وآدم اسمث ، هذا الفيلسوف الأخلاقى ، لأنه مفطور على

التفاؤل العقلى ، هو أيضا مؤسس المذهب المرسل (« دعه يعمل ») فى الاقتصاد الذى قالت به مدرسة مانشستر . فقاد كفاح الصناعة والتجارة من أجل التحرر من الوصاية الوضيعة المهينة التى فرضتها السلطة . واليوم وقد أسلمت الحياة الاقتصادية بين جميع الشعوب تقريبا الى أفكار السلطات القصيرة النظر التى لا تفكر أبدا فى الاقتصاد ، فاننا نستطيع أن نقدر عظمة مذهبه .

وكان بنثام ، كآدم اسمث ، من أنصار مبدأ الحرية فى الحياة الاقتصادية. وفى نفس الوقت كانت لديه فكرة أخلاقية عن المجتمع ، فطالب المجتمع بأن يساعد قدر المستطاع على تسوية الفروق بين الأغنياء والفقراء مسوقا بروح التقدم .

فأى شىء يعنيه هيوم وآدم اسمث للأخلاق ؟ لقد أدخلا عنصر علم النفس الخبرى[1] . انهما يعتقدان أنه من خلال القيمة التى يعطيانها لمعنى التعاطف يضعان أساسا طبيعيا لمذهب المنفعة ، وان كان علم النفس بدأ يصححها ويزعزع مركزها . وانه لتتراءى أمام عقل مذهب المنفعة الفكرة الكبرى القائلة بأن الأخلاق نتيجة التأمل ، وتحسب أنها تجعل الناس أخلاقيين بتركيز انتباههم على طبيعة الأخلاق العميقة وضرورة الأهداف المقصودة .

وهذه الفكرة تستمد حياتها من الاعتقاد بأن الفكر أعطى سيطرة كاملة على الارادة . وكون الأخلاق تقوم على النظر العقلى التام هو الأساس الذى تنبنى عليه ، واذا كانت لا تريد أن تثير الغرابة فيما يتصل بطبيعتها فانها لا تستطيع أن تقر بوقائع يقدمها اليها علم النفس ولا تستطيع هى أن تحققها بوسائلها الخاصة ، وقائع تكون بمثابة افتراضات للأخلاق سابقة .

وبهيوم وآدم اسمث اللذين يرجعان الأخلاق الى أمر فطرى فى الطبيعة

(١) [الخبرى = Empericial للتمييز بينها وبين : التجريبى Experimental].

الانسانية يشبه الغريزة — تنبثق مشكلة : كيف يمكن الأخلاق أن تكون طبيعية ، وفى الوقت نفسه تصلح أن تكون أساسا للفكر ؟ اذ لابد من افتراض أنها معمل الفكر حتى فى رأى أنصار هذه النزعة النفسانية فى تقرير مذهب المنفعة . فان لم تكن الأخلاق غير ممارسة غريزة ، فانها لن تستطيع التوسيع والتعميق ، ولا يمكن تلقينها للجميع بقوة مقنعة . لكن كيف يمكن أن يتصور أن الفكر يؤثر فى غريزة التعاطف ؟ وما الجامع بينهما بحيث يعين أحدهما على عمل الآخر ؟

لو أن هيوم وآدم اسمث حزرا النتائج البعيدة لهذه المشكلة الكبرى التى أتيا بها فى ميدان المناقشة ، لكان عليهما أن يستمرا وأن يقررا مدى وعمق هذا التعاطف الذى اتخذاه أساسا فى مذهبهما ، من أجل أن يفهما كيف يستمر فى العمل داخل ميدان الفكر .

بيد أنهما أخفقا فى ادراك الأهمية الكاملة لما يقررانه ، وحسبا أنهما لم يفعلا أكثر من تقديم تفسير نفسانى للايثار أفضل من التفسير المتخذ عادة . وروح العصر ، بقدرتها الهائلة على القول بآراء عديدة جنبا الى جنب ، تأخذ برأيهما ، والنزعة النفعية تصرح بثقة أن الايثار ينبغى أن ينظر اليه على أنه سمو عقلى بالأثرة ، كنتيجة لتأثير المجتمع ، وكمظهر للغريزة الفطرية .

وهكذا نرى أن الفكرة النفسانية عن الأخلاق تهب مذهب المنفعة حياة جديدة ظاهريا فحسب . وانما هى بالأحرى جرثومة سل يمتصها مذهب المنفعة . فتقرير عنصر طبيعى فى الأخلاق ، حينما تبدأ النتائج تحدث آثارها، لا يمكن أن ينتهى الا بنزعة منفعة عقلية ملتهمة ، كما سيتبين فى القرن التاسع عشر حينما يكون للفكر البيولوجى تأثير فى الأخلاق .

ان الموكب الجنازى لنزعة المنفعة العقلية بدأ يتكون من هيوم وآدم اسمث ، وان كان سيمر وقت طويل قبل أن يحمل النعش الى المقبرة .

ثم ينهض أصحاب النزعة العقلية وأصحاب النزعة الوجدانية (أو العيانية أو الحدسية) ضد أصحاب مذهب المنفعة الذين يشتقون من مضمون الأخلاق طبيعتها الجوهرية والالزام الخلقى . فاستخلاص الأخلاق من التجربة قد بدا لهم بمثابة توهين لعظمتها . فالأخلاق فى نظرهم سعى للكمال، سعى قائم فينا لأن الطبيعة غرسته فى قلوبنا . والعمل للصالح المشترك ليس هو الذى يكون الأخلاق ، وانما هو مظهر للنضال فى سبيل كمال الذات .

غير أن أصحاب النزعة العقليـــة والنزعة الوجدانية لا يصوغون هذه الفكرة العميقة الشاملة عن الأخلاق الصياغة الصحيحة ، يحول بينهم وبين ذلك تفلسف شبه اسكلائى خال من الحياة .

وقوتهم الرئيسية فى أنهم كشفوا عن ضعف الأسس التى وضعها هوبز ولوك للأخلاق . وهم يوجهون أكبر هممهم لدراستها ، مقررين أن الناموس الأخلاقى له طابع الزام مطلق ، وفى هذا كانوا على حق الى حد كبير . وهم يؤكدون فى عبارات رائعة أن معنى الأخلاق لا يوجد فى صفة المنفعة التى للأفعال التى تدعو اليها الأخلاق فقط ، بل أيضا فى كمال الكائن البشرى الذى يتحقق بفضل هذه الأفعال .

لكن حينما يبحثون فى كيفية عمل الناس لفكرة الخير كقوة تؤثر فى أخلاقهم تأثيرا فعالا ، يخوضون فى أمور نفسانية قد تكون أحيانا بارعة ، ولكنها فى الغالب مصطنعة مبتذلة . فيشغلون أنفسهم بفروق منطقية بدلا من البحث فى طبيعة الانسان بطريقة عملية . فبدلا من أن ينموا المشكلة جوابا عن المجددين ، يبحثون فيها بناء على بيانات مأخوذة من فلسفة عفى عليها . وهم فى الغالب يعودون الى أفلاطون وفى كثير من المسائل يناقشون — عن شعور أو عن غير شعور — لا كفلاسفة بل كلاهوتيين .

ويختلف بعضهم عن بعض فى التفاصيل ، ويهاجم بعضهم بعضا وفقـا

لكون بعضهم يريد أن يجعل أسس الأخلاق أكثر عقلية ، وبعضهم الثانى يريد أن يجعلها أكثر عاطفية وصوفية ، وبعضهم الثالث يريد أن يجعلها أكثر لاهوتية .

وغالبية هؤلاء المعارضين لمذهب المنفعة ينتسبون الى مدرسة كمبردج الأفلاطونية ، وينبغى أن نذكر هنا من بينهم ريلف كدورث (سنة ١٦١٧— سنة ١٦٨٨)[١] ، هنرى مور (١٦١٤—١٦٨٧)[٢] ، والقس صمويل كلارك (١٦٧٥ — ١٧٢٩)[٣] ، والأسقف رتشرد كمبرلند (١٦٣٢ — ١٧١٨)[٤] ، ووليم ولاستون (١٦٥٩—١٧٢٤)[٥] .

يرى كدورث أن حقائق الأخلاق بينة كحقائق الرياضيات . أما مور فيقول ان الأخلاق قوة عقلية للنفس تهدف الى ضبط الدوافع الطبيعية . وكمبرلند يجد الناموس الأخلاقى فى العقل الذى وهبنا الله اياه . وكلارك — وكان متأثرا بفكر اسحق نيوتن — يرى فى هذا الناموس أنه الظاهرة الروحية المناظرة لقانون الطبيعة . وولاستون يقول انه هو الحق منطقيا .

وبالجملة فان هؤلاء المفكرين لا يفعلون أكثر من أن يبسطوا القول بأن الأخلاق أخلاق . وهم يقررون أن النظرة النفعية الى الأخلاق نغمة واطئة جدا ، بيد أنهم لا يفلحون فى وضع مذهب مقابل لها سام يمكن أن يستمد

---

(١) ر . كدورث : « النظام العقلى للكون » (سنة ١٧٦٨) ؛ « بحث فى الأخلاق النابتة الخالدة » (ظهر بعد وفاته ، سنة ١٧٣١) .

(٢) هـ . مور : « موجز فى الأخلاق » (سنة ١٦٦٧) .

(٣) س . كلارك : « مقال فى الالتزامات الثابتة للدين الطبيعى وحقيقة الوحى المسيحى واليقين فيه » (سنة ١٧٠٦) .

(٤) ر . كمبرلند « فحص فلسفى لقوانين الطبيعة » (سنة ١٦٧٢) .

(٥) و . ولاستون : « تحديد معالم دين الطبيعة » (سنة ١٧٢٢) .

منه مضمون أعلى وأشمل للأخلاق . أما من حيث المضمون ، فالأخلاق التى يقولون بها لا تختلف فى الواقع عن تلك التى وضعها أصحاب مذهب المنفعة . بل انها تعوزها القوة الدافعة المتحمسة العظيمة الموجودة عند هؤلاء الأخيرين . . لقد كان وضع أخلاق حية لكمال الذات أمرا فوق طاقة أصحاب النزعتين العقلية والوجدانية .

ما هى العلاقة الباطنة بين الكفاح لكمال الذات وبين العمل للصالح المشترك ؟ تلك هى المسألة الكبرى فى الأخلاق التى تبرز فى المناقشة بين أصحاب مذهب المنفعة وبين معارضيهم المحافظين . وقد ظلت هذه المسألة فى بادىء الأمر مستترة ، ولم تتضح الا حين جاء كنت .

ويحتل آنتونى آشلى — كوپر ، ايرل أف شيفتسبرى (١٦٧١ — ١٧١٣)[١] مكانة فريدة فى الفكر الأخلاقى خلال القرن الثامن عشر . فهو يعارض أصحاب مذهب المنفعة ، كما يعارض أصحاب النزعتين العقلية والوجدانية ، ويحاول أن يتخذ موقفا وسطا بينهم . أما أن مضمون الأخلاق نفعى ، فهذا أمر يعترف هو به صراحة ، بيد أنه لا يشتق الأخلاق من اعتبارات الفائدة ولا من العقل ، بل يجعل منشأها فى الشعور . وفى الوقت نفسه يؤكد صلتها بعلم الجمال ، كما سيفعل ذلك أيضا آدم اسمث بعده بسنوات قليلة .

والأمر المهم هو أنه يضع فلسفة حية فى الطبيعة مرتبطة بالأخلاق . فهو يؤمن بأن الانسجام يسود الكون ، وأن الانسان مقصود منه أن يجرب

---

(١) « خصائص الناس والشمائل والآراء والأزمان » (فى ثلاثة مجلدات ، سنة ١٧١١) . وفى المجلد الثانى يوجد بحثه الأخلاقى بعنوان : « بحث فى الفضيلة أو الفضل» الذى ظهر بمفرده لأول مرة سنة ١٦٩٩ ، ونشره بالفرنسية دنى ديدرو سنة ١٧٤٥ .

هذا الانسجام فى داخل نفسه . والشعور الجمالى والفكر الأخلاقى هما بالنسبة اليه صورتان من صور الاتحاد بتلك الحياة الالهية التى تكافح للتعبير عن نفسها فى الكيان الروحى للانسان ، كما تفعل ذلك فى الطبيعة .

ان الأخلاق عند شيفتسبرى تنزل من الجبل الصخرى الى السهل الوريف . ان أصحاب مذهب المنفعة لا يعلمون شيئا عن العالم . والأخلاق التى يدعون اليها مقصورة على اعتبارات خاصة بصلة الفرد بالمجتمع . وخصوم مذهب المنفعة لديهم فكرة ما عن العالم ، لكنها ليست فكرة صحيحة . فانهم يمزجون الأخلاق باللاهوت الشكلى وبفلسفة شكلية فى الكون ؛ أما شيفتسبرى فيغرس الفكر الأخلاقى فى عالم الواقع ، الذى ينظر هو اليه من خلال تفاؤل مثالى ، واصلا بذلك الى فكرة مباشرة كلية عن الأخلاق .

وبدأ تصوف قائم على فلسفة الطبيعة ينسج خيوطه السحرية خلال الفكر الأوربى . فعادت روح عصر النهضة مرة أخرى ، لكن لا على هيئة عاصفة هائجة ، كما عند چوردانو برونو ، ولكن كنسيم عليل . وفكر شيفتسبرى تسرى فيه نزعة الى وحدة الوجود ، أكثر مما يقر هو بذلك ، لكنها ليست وحدة وجود تلقى بعصره فى نزاع حول النظرات الكونية ومع المذاهب الالهية ، انما هى وحدة وجود بريئة من النوع السائد فى المذاهب الهندية ، وكذلك فى الرواقية المتأخرة : وحدة وجود لا تثير أية مسألة تتعلق بالمبادىء ، ولكنها تود فقط أن ينظر اليها على أنها احياء للايمان بالله .

كذلك يؤثر شيفتسبرى تأثيرا تحرريا فى الحياة الروحية فى عصره بجعل الأخلاق تقف من الدين موقفا أكثر تحررا مما فعل غيره من قبل . فهو يرى أنه ليس للدين أن يقرر شيئا بالنسبة الى الأخلاق ، بل على العكس من ذلك يجب عليه أن يبرهن على صحة دعاويه عن طريق علاقته بالأفكار الأخلاقية

المحضة . بل يذهب الى القول بأن التعاليم المسيحية الخاصة بالثـواب والعقاب لا تتفق مع الاعتبارات الأخلاقية الخالصة ، ويقول ان الأخلاق تكون طاهرة حينما يفعل الخير لمجرد أنه خير .

وفلسفته فى الطبيعة ، وهى فلسفة ذات نزعة أخلاقية متفائلة ، انما يقدمها على أنها مجرد مخطط اجمالى . وتراه يلقى بالأفكار دون أن يبرهن على صحتها ، ودون أن يشعر بأية ضرورة لاستخلاص النتـائج منها . ويثب بسهولة فوق المشاكل . فما أبعد الفارق بين فلسفته فى الطبيعة وفلسـفة اسپينوزا ! بيد أن فلسفته تواجه مطالب العصر ، ويقدم اليه ما هو جديد عليه ، ويلهمه أخلاقا مرتبطة بفلسفة فى الحياة حافلة بالحيوية .

والايمان بالتقدم يلبس الآن ثوب فلسفة حية تناسبه فعلا . وهذه هى العملية التى بدأت — بفضل شيفتسبرى — فى العقود الأولى من القرن الثامن عشر واستمرت تنمو حتى نهايته . ومن هنا فان ظهور مؤلفاته ، التى بدأت تنتشر مباشرة فى أوربا كلها ، كان الحادث العظيم فى الحيـاة الروحية فى القرن الثامن عشر. فتأثر به ڤولتير وديدرو ولسنج وكوندورسيه وموسى مندلزون وڤيلند وهردر وجيته [1] وسيطر على الفكر الشعبى سيطرة تامة . ولا يكاد التاريخ يذكر مثيلا آخر لهذا الرجل الذى كان له تأثير مباشر قوى فى تكوين النظرة الكونية فى عصره والذى كان معتل البدن وانتهت حياته فى نابلى ولما يبلغ الثانية والأربعين .

ومن متابعيه المباشرين كان فرنسس هتشسون (١٦٩٤—١٧٤٧) [2]

---

(١) Voltair, Diderot, Lessing, Condorcet Moses Mendel ssohn, Wieland, Herder, Goethe.

(٢) هتشسون : « الفحص عن الأصل فى أفكارنا عن الجمال والفضيلة » (سنة ١٧٢٥) ؛ « مذهب فى الفلسفة الأخلاقية » (سنة ١٧٥٥ ، ظهر بعـد وفاته) .

والأسقف چوزيف بتلر (١٦٩٢—١٧٥٢)[1]، بيد أنهم لم يأخذوا عنه غير ذلك الابهام السيّال الذى يهبه السحر والقوة . وهتشسون الذى يلح فى توكيد استقلال الأخلاق عن اللاهوت ، والصلة الوثيقة بين الأخلاق وعلم الجمال ومضمونهما الفعلى — كان أقرب الى أستاذه من بتلر الذى لم يوغل فى الترحيب بمذهب المنفعة ، وعارض ، من وجهة نظر مسيحية ، تفاؤل نظرة شيفتسبرى الكونية .

ولكن الخلف الحقيقى لشيفتسبرى هو ى . ج . هردر (١٧٤٤—١٨٠٣) . ففى كتابه بعنوان : « أفكار فى فلسفة التاريخ الانسانى » (٤ مجلدات ، ١٧٨٤—١٧٩١) ينهض بفلسفة الطبيعة المتفائلة الأخلاقية لتكوين فلسفة فى التاريخ مناظرة لها .

---

(١) جوزف بتلر : « خمسون موعظة فى الطبيعة الانسانية ، أو الانسان منظورا اليه بوصفه عاملا أخلاقيا » (سنة ١٧٢٦) .

الفصل الثالث عشر

وضع أساس الحضارة فى عصر النزعة العقلية

عقلية الايمان الأخلاقى بالتقدم وانجازاته
العقبات فى سبيل حركة الاصلاح
الثورة الفرنسية
زعزعة النظرة الكونية العقلية .

بفضل النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التى أحيط بها الايمان بالتقدم خلال القرن الثامن عشر ، استطاعت تلك الأجيال أن تستبصر فى مثل الحضارة والتقدم فى سبيل تحقيقها . وعدم كفاية كل المحاولات لاعطاء الأخلاق أساسا من العقل لم يحركهم ، ان كانوا اهتموا بهذه المسألة على الاطلاق . لقد تغلبوا على جميع المشاكل الباطنة فى الأخلاق بما اعتقدوه من أنهم كونوا تصورا عقليا عن العالم يعطيه معنى أخلاقيا متفائلا . والتحالف الذى انعقدت أواصره فى العصور الحديثة بين الايمان بالتقدم وبين الأخلاق قد صدقت عليه نظرتهم فى العالم ، وبدآ فى العمل معا . فنادوا بتحقيق المثل العليا العقلية .

فالأخلاق والتفاؤل سيطرا فى فلسفة القرن الثامن عشر ، وان لم ينالا أى أساس حقيقى بعد . واحتشد الشك والمادية حول الحصن كمجموع من الأعداء غير المقهورين ، وان كانا فى البداية غير خطرين ، وهما أنفسهما قد ابتلعا قدرا غير قليل من الايمان بالتقدم ومن الحماسة الأخلاقية . وڤولتير مثال الشاك الخاضع لضغط الفكر الأخلاقى المتفائل السائد .

وفيما يتصل بالعناصر التى تتألف منها النظرة الكونية فى المذهب العقلى، نرى هذه النظرة تستتر تحت الواحدية الأخلاقية المتفائلة التى قال بها

كونفوشيوس (كونج — تسيه) والرواقيون المتأخرون ، ولكن الحماسة التى تسندها أقوى بكثير جدا من تلك التى شعروا بها . والظروف التى ظهرت فيها أكثر مواتاة ، ولهذا أصبحت قوة أولية شعبية .

وبالاستناد الى نظرة كونية تنبع من ايمان نبيل ، رائع من حيث مدى معرفته ، استبصر رجال القرن الثامن عشر فى المثل العليا للحضـارة وفى تحقيقها الى حد آذن بأن أعظم عصـور تاريخ الحضـارة الانسانية قد أشرق فجره .

والعلامة المميزة فى عقلية هذه العقيدة المؤمنة بالتقدم المتبدى باستمرار فى انجازات — هى افتقارها الرائع الى احترام الواقع ، سواء أكان الماضى أم الحاضر . وفى كل صورها العديدة تبدو الحقيقة الواقعية بمثابة قيمـة ناقصة ، قيض لها أن يحل محلها الكمال .

والقرن الثامن عشر قرن مضاد للتاريخ . ففى الخير والشر على السواء ، تراه يقطع نفسه مما كان وهو كائن ، ويوقن بقدرته على أن يضع مكانه شيئا أكبر قيمة ، لأنه أكثر أخلاقية أو أكثر اتفاقا مع العقل . وبهذا الاعتقاد يشعر العصر أنه مبدع الى حد أنه لا يستطيع أن يفهم مبدعات العبقرية الأصيلة . فهذه الأجيال كانت تنظر الى الأبنية القوطية وأولية التصوير وموسيقى يوهان سبستيان باخ وشعر العصور الأولى—على أنها فن أنتج فى زمن لم يتهذب فيه الذوق بعد . ولهذا يرون أن النشاط الجارى وفقا لقواعد تتفق مع العقل الصحيح سيبدع فنا جديدا سيكون أرفع من كل ما سبق فى جميع النواحى . وبهذه الثقة بالنفس نرى موسيقارا عاديا مثل اتسلتر[1] فى برلين يشتغل على تقاسيم غنائيات باخ . وبهذه الثقة بالنفس

---

(١) [كارل فريدرش اتسلتر Zelter موسـيقار ألمانى ولد فى برلين سنة ١٧٥٨ وتوفى سنة ١٨٣٢ . واشتهر بتلحين الأغانى وكان صديقا لجيته وله معه مراسلات عديدة — المترجم] .

أيضا اندفع شعارير[1] محترمون يعيدون كتابة نصوص الكورالات الألمانية القديمة الرائعة ويضعون مكان الأصل فى كتب الأناشيد انتاجهم البائس الردىء .

وكانت غلطة أثارت السخرية منهم أن دفعوا فى نطاق الفن حدود الملكات المبدعة التى وهبتهم الطبيعة اياها . لكن السخرية لم تكن لتؤذيهم فى شىء . ففى مرافق الحياة التى يكون الأمر المهم فيها هو تشكيل الفكر وفقا للمثل العليا التى يقول بها العقل — ومثل هذا العمل يعنى بالنسبة الى اقامة الحضارة أكثر جدا مما يعنيه أى عمل أنجز فى سبيل الفن — نقول انهم فى مرافق الحياة تلك كانوا مبدعين كأعظم العصور ابداعا فى الماضى والمستقبل . ولا يروعهم شىء يمكن القيام به فى هذا المجال ، وفى كل ناحية تراهم يتقدمون تقدما يثير بالغ الاعجاب .

وهم يجسرون أيضا على البحث فى الدين . فيرون أن تفريق الدين الى فرق متعادية عديدة أمر يعدونه اهانة للتفكير المستقيم ، وأنه ينبغى ألا يسمح للايمان المصوغ فى صيغ تاريخية الا بسلطة نسبية لا مطلقة . والايمان ، رغم تعدد التعبيرات عنه ، لا يمكن أن يكون غير تعبير ناقص عن الدين الأخلاقى الذى يقول به العقل والذى يجب أن يكون معقولا لجميع الناس على السواء . ولهذا فالسبيل القويم هو البحث عن دين العقل ، وألا يقبل على أنه صادق الا الأجزاء التى تتفق مع العقل فى الديانات المختلفة .

ومن الطبيعى أن تقف الكنائس موقف دفاع ضد تلك الروح ، لكنها كانت عاجزة فى النهاية عن الصمود أمام المعتقدات العامة القوية فى هذا العصر . فانهارت البروتستنتية أولا ، لأن ما فيها من عناصر تسمح لهذه

---

(١) [جمع شعرور = شاعر ردىء]*

الاتجاهات بأن تشق طريقها بسهولة ، اذ هى تحمل فى داخلها دوافع الى النزعة العقلية ورثتها عن النزعة الانسـانية وعن هولدريس اتسڤنجلى (١٤٨٤—١٥٣١) وليليوس (١٥٢٥—١٥٦٢) وفوستوس سوسينوس (١٣٥٩—١٦٠٤) ، وهذه الدوافع التى كبتت حتى ذلك الحين انطلقت الآن[1] .

أما الكاثوليكية فقد أبانت عن قدرة أكبر على المقاومة . فليس فى ماضيها ما يهيىء لهـا أن تتوائم وروح العصر لأن تنظيمها القوى يحميها من ذلك . لكنها على الرغم من ذلك اضطرت الى أن تلين كثيرا وأن تجعل من عقائدها تعبيرا رمزيا عن دين العقل .

وبينما أخلاق المنفعة كانت بوجه عام من نتاج الروح الانجليزية ، فان أوربا بأسرها أسهمت فى تقرير دين العقل . فان هربرت أوف اتشربرى (١٥٨٢—١٦٤٨) ، وجون تولند (١٦٦٩—١٧٢٢) ، وآنثونى كولنز (١٦٧٦—١٧٢٩) وماثيو تنـدال[2] (١٦٥٥—١٧٣٣) ، وديڤدهيوم (١٧١١—١٧٧٦) وپيير بيل (١٦٤٧—١٧٠٦) ، وچان چاك روســو (١٧١٢—١٧٧٨) وڤولتير (١٦٩٤—١٧٧٨) ودنى ديدرو (١٧١٣—١٧٨٤) وهرمن صمويل ريماروس (١٦٩٤—١٧٦٨) وجوتفريد ڤلهلم ليبنتس (١٦٤٦ — ١٧١٦) وكرســتيان ڤولف (١٦٧٩ — ١٧٥٤) ، وجوتهولد افرايم لسنج (١٧٢٩—١٧٨١) وموزس مندلززون (١٧٢٩ —١٧٨٦) — وكثيرين غيرهم ، قريبين من الكنيسة أو بعيدين ، موغلين

---

(١) استمر مذهب سوسينوس ذو النزعة الحرة المعارضة للعقيدة الجامدة فى پولندة وهولندة وهنغاريا وانجلترا وأمريكا الشمالية . وكان أشد أتباعها اخلاصـا يطلقون على أنفسـهم اسـم « الواسـعى الأفق Latitudinarians والأكثر بعدا يسمون « التوحيديين » Unitarians . وكون النزعـة العقلية فى الدين قد وجدت فى شكل أدبى سهل ظهورها فى القرن الثامن عشر .

فى النقد أو غير موغلين ، كلهم أحضروا حجارة لتشييد البنيان الضخم الذى ينبغى أن تسكن فيه تقوى الانسانية المستنيرة[1] . والأبحاث التى قام بها الألمان فى تاريخ الدين ، مثل يوهان سالومو سملر (١٧٢٥—١٧٩١)، ويوهان ديفد ميكيلس (١٧١٧—١٧٩١) ويوهان أوجست ارنستى (١٧٠٧—١٧٨١) — أمدت بمعلومات علمية ألقت الضوء على التمييز بين الحقائق الأبدية والعقائد الدينية الموقوتة بظروفها .

وعقيدة دين العقل ليست الا النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة مكتوبة بعبارات مسيحية ، أعنى أنها تحتفظ فى داخلها بالتأليه المسيحى وبالايمان بالخلود . فهى تقول ان خالقا جوادا أوجد العالم وهو يحفظه بجوده . والانسان حر الارادة ، ويكتشف فى عقله وقلبه الناموس الأخلاقى المقصود به هداية الأفراد والانسانية الى الكمال ، وتحقيق أعلى مقاصد الله فى العالم . وفى كل انسان روح لا تفنى ، ترى أن حياته الأخلاقية هى أسمى سعادة ، وبعد موته تنتقل الروح الى وجود روحى طاهر .

وهذا الايمان بالله والفضيلة وخلود الروح يقولون ان المسيح دعا اليه فى أصفى صورة فى العصور السالفة . واعترفوا مع ذلك بأن بعض عناصر هذا الايمان توجد فى جميع الأديان العالية [2] .

فاذا كان القرن الثامن عشر قد وصل الى نظرة فى الكون أخلاقية متفائلة دعا اليها بكل ثقة واعتنقها الكثيرون — فالسبب فى ذلك أنه كان قادرا على اعادة تأويل المسيحية تأويلا يتفق مع هذا الاتجاه الجديد ، خصوصا

---

(١) عنوان كتاب تندال هو : «المسيحية قديمة قدم الخليقة» (سنة ١٧٣٠). والمعجم الشهير الذى وضعه بيل بعنوان : « معجم تاريخى ونقدى » ــ قد ظهر لأول مرة فى مجلدين فى سنة ١٦٩٥ .

(٢) لعل أعمق وثيقة وأكبرها تأثيرا عبرت عن دين العقل هى العقيدة التى وصفها روسو فى كتابه « اميل » (سنة ١٧٦٢) على لسان قسيس فى أرياف السافوا .

والمسيحية كانت قد نبذت آنذاك فكرة انكار الحياة والدنيا وهى فكرة موجودة فى أصل المسيحية . فنظر الى المسيح على أنه معلم أسىء فهم تعاليمه حتى فى عصره ، وخلال العصور التالية ، وأصبح ينظر اليه الآن نظرة صحيحة بوصفه داعيا الى دين العقل . وليقرأ الانسان أى كتاب عقلى النزعة عن حياة المسيح ، مثل كتاب فرنتس فولكمار رينهرد (١٧٥٣ — ١٨١٢) أو كارل هنيرش فنتورينى (١٧٦٨ — ١٨٤٩)[١] . فكلاهما يمجد المسيح بوصفه نصير التنوير والبركات لعامة الشعب . وهذا التعديل فى الصورة التاريخية يسر السبيل اليه أن العنصر الرئيسى المؤلف للانجيل هو التعاليم الأخلاقية ، دون أدنى اشارة تقريبا الى النظرة الكونية المتشائمة اليهودية المتأخرة التى تفترضها .

والنتيجة المباشرة لالغاء الفروق المذهبية هى أن منتصف القرن الثامن عشر شاهد بداية عصر من التسامح بدلا من اضطهاد المبتدعة المنتشر فى العهد السابق لذلك مباشرة . وآخر عمل خطير من أعمال التعصب الدينى كان طرد جميع الانجيليين من منطقة زلتسبرج بأمر من أسقف المدينة ، الكونت فون فوميان ، فى سنة ١٧٣١ و ١٧٣٢ .

وحوالى منتصف القرن بدأت حركة مضادة لليسوعية ، بوصفهم أعداء التسامح ، وأدت هذه الحركة الى الغاء الطريقة اليسوعية فى سنة ١٧٧٣ بقرار من البابا كليمنت الرابع عشر[٢] .

---

(١) ف ڤ • رينهرد : « بحث فى الخطة التى وضعها مؤسس الديانة المسيحية لصالح الانسانية» (سنة ١٧٨١) ؛ الطبعة الرابعة سنة سنة ١٧٩٨) •
كارل هينرشى فنتوريني: «التاريخ الطبيعى لنبى الناصرة العظيم» (سنة ١٨٠٠ — سنة ١٨٠٢) •

(٢) طرد اليسوعيون من البرتغال فى سنة ١٧٥٩ ، ومن فرنسا فى سنة ١٧٦٤ ، ومن أسپانيا ونابلى سنة ١٧٦٧ ؛ ومن پارما فى سنة ١٧٦٨ •
راجع عنهما للمؤلف : «البحث عن حقيقة المسيح التاريخية» (سنة ١٩٠٦، الطبعة الرابعة ١٩٢٢) •

ولكن دين العقــل حارب الخــرافات كما حــارب التعصب . ففى سنة ١٧٠٤ نشر المشرع الفيلسوف كرستيان تومازيوس (١٦٥٥—١٧٢٨) من هله Halle— مقالات يناهض فيها المحاكمة على السحر[١] ؛ وحوالى منتصف القرن رفضت المحاكم فى معظم بلاد أوربا أن تقبل الدعاوى المتعلقة بجريمة السحر . وآخر حكم بالاعدام على ســاحرة صدر فى جــلارس بسويسرة سنة ١٧٨٢ .

وعند نهاية القرن أصبح من الأمور الحميدة كراهية أى شىء له صلة — ولو كانت بعيدة جدا — بالمعتقدات الخرافية .

كذلك نجد فى القرن الثامن عشر أن ارادة التقدم اكتسحت كل ألوان التحامل القومى والدينى . ففوق القوميات تعلو الانسانية التى يجب أن تكون الهدف الأسمى الذى ينبغى أن توجه اليه المثل العليا . والمثقفون أخذوا ينظرون الى الدولة على أنها مجــرد تنظيم للأغراض القــانونية والاقتصادية وليست خصوصا هيئة للشعور القومى . والحكومات يمكنها أن تستمر فى الحروب بين بعضها وبعض ، ولكن نشأ شعور عام بين أفراد الشعب بضرورة الاعتراف بالأخوة بين الأمم .

وفى ميدان القانون ، اكتسبت ارادة التقدم قوة . فحازت أفكار هوجو جروتيوس قبولا . ورفع قانون العقل فى معتقدات رجال القرن الثامن عشر الى مركز أعلى من كل قواعد الفقــه النقلية ، وأصبح له وحــده السلطة الثابتة ، وعلى القرارات التشريعية أن توفق نفسها تبعا له . ومبــادىء القانون الأساسية ، وهى مبادىء تتجاوز كل نقاش ، يجب أن تستمد من الطبيعة الانســانية . والواجب الأول على الدولة هو السهر على هــذه المبادىء وكفالة القيمة الانسانية لكل كائن بشرى مع قسط لا يجوز انتهاكه

(١) « مقالات موجزة فى خطيئة السحر واجراءات المحاكمة المتعلقة به » .

من الحرية ولا يجوز حرمانه منه . ولم يكن اعلان « حقوق الانسان » من جانب ولايات أمريكا الشمالية والثورة الفرنسية غير اعتراف وتصديق لما كان قد أصبح فعلا من معتقدات ذلك العصر .

وأول دولة ألغى فيها التعذيب هى پروسيا ، بأمر ادارى من فريدرش الأكبر فى سنة ١٧٤٠ . واستمر بعض التعذيب مسموحا به فى فرنسا حتى الثورة الفرنسية — وبعدها أيضا ، فظل مضغط الابهام مستعملا خلال عهد « حكومة الادارة » فى التحقيقات التى أجريت مع المتآمرين الملكيين(١) .

والى جانب النضال ضدّ انعدام القوانين وضد وجود قوانين غير انسانية ، قامت الجهود لتكييف القانون بحسب الظروف . فرفع بنثام صوته ضد القوانين التى تسمح بالربا ، وضد المكوس الجمركية التى لا معنى لها ، وضد أساليب الاستعمار العديمة الانسانية .

وبزغ فجر عصر أصبح الحكم فيه لما هو أخلاقى ذو قصد . وأخذ موظفو الحكومة يألفون فكرة الواجب والشرف اللذين أصبحا فيما بعد أمرا طبيعيا فيما يتصل بهم . وأدخلت اصلاحات بعيدة الأثر فى الادارة ، دون ضوضاء .

وحدث تقدم رائع فى تنشئة الانسانية على فكرة المواطنية . فأصبح الخير (أو الصالح) العام معيار الجودة سواء بالنسبة الى أوامر الحاكمين وطاعة الرعايا ، وفى الوقت نفسه كان ثمت بداية لضمان تربية كل فرد على نحو مناسب لكرامته الانسانية ومقتضيات رفاهيته . وبدأت الحملة على الجهل .

وأصبح السبيل ممهدا أيضا لنهج فى الحياة أكثر اتفاقا مع مقتضيات

---

(١) راجع چورچ لونوتر : « عملاء الملكية فى عهد الثورة الفرنسية » (مقال فى مجلة « العالمين » Revue des Deux Mondes سنة ١٩٢٢) .

العقل . فشيدت بيوت تتوافر فيها وسـائل الراحة على نحـو أفضل ، وتحسنت طرق الزراعة . واستعمل المنبر نفوذه للدعوة الى اصلاحات من هذا النوع . وأصبحت النظرية القائلة بأن الانسان انما منح العقل ليستعمله فى كل مرفق من مرافق الحياة وعلى الدوام — تلعب دورا مهما ومفيدا فى نشر دعوة الانجيل ، وان كانت الطريقة التى كان ذلك يتم بها تبدو غالبا غريبة . فمثلا كانت المواعظ تعالج مرارا ، وان يكن بطريقة عارضة ، خير الوسائل للتسميد والرى والصرف . والأخـذ باكتشاف چنر Jenner للمصل الواقى من الجدرى وانتشار استعماله بسرعة فى كثير من النواحى انما كان الفضل فيهما الى ما قام به رجال الدين من دعوة وتنوير بشأنه .

ومن مميزات عصر النزعة العقليـة تكوين الجمعيات السرية لتحقيق التقدم الأخلاقى والمنفعى للانسانية . ففى سنة ١٧١٧ اعترف رجال الطبقات العليا فى المجتمع فى لندن « بنظام الماسونيين » اسما للأخوة التى كانت قد نشأت فى عصور سابقة عن طريق الاتحاد هيئة واحدة لأعضاء محافل البناء فى العصور الوسطى ، والتى كانت قد بدأت فى التدهور ، وهذه المنظمة الجديدة — « الماسونية » — نيط بها واجب العمل لبناء انسانية جديدة . وحوالى منتصف القرن الثامن عشر انتشرت هذه الجمعية فى كل أوربا ، وبلغت أوج نجاحها : فانضم اليها الأمراء وكبار رجال الدولة والعلمـاء أفواجا ، واستلهموها فى انجاز قسط وافر من الاصلاح .

والى أغراض مشابهة كانت « طريقة أصحاب الكشف » تهـدف . نشأت فى باڤاريا فى سـنة ١٧٧٦ ، ولكنها ألغيت سـنة ١٧٨٤ ، ألغتها حكومة باڤاريا الرجعية التى كانت لا تزال خاضعة لتأثير اليسوعية . ويقال ان هذه الطريقة كانت المقابل العقلى لطريقة اليسوعية ، وان نظمت على غـرارها .

أما أن جماعات سرية ، تسعى للتهذيب العقلى والأخلاقى للانسانية ، ينبغى أن يسمح لها بالنشاط — فهذا أمر قد بدا لرجال القرن الثامن عشر كشىء مفروغ منه حتى انهم اعتقدوا أنها كانت توجد فى العصور السالفة . ففى سلسلة من الكتب ذات النزعة العقلية التى تتناول حياة المسيح يذكر أن فرقة الاسينيين ، قرب البحر الميت ، وهم الذين ذكرهم يوسفوس ، المؤرخ اليهودى فى القرن الأول للميلاد — كانت فرقة من هذا النوع وعلى اتصال بأمثال جماعات الاخوان هذه فى مصر والهند ؛ كما يذكر أن المسيح تعلم على يدى الاسينيين الذين ساعدوه بعد ذلك على القيام بدور المسيح ، حتى يستطيع بالسلطة الالهية الشعبية معا أن يعمل لنشر الكشف الحقيقى. وكتاب « حياة المسيح » لكارل فنتوريني ، وهو كتاب مشهور ، يفصل هذه النظرية . وعنده أن معجزات المسيح قد رتبها اخوان من أتباع هذه الجمعية السرية .

وعلى كل حال فان هذه الحقيقة — وهى أن ارادة القوة فى القرن الثامن عشر خلقت لنفسها فى هذه الجمعيـات السرية منظمات انتشرت فى أوربا كلها — ساعدت كثيرا على زيادة قدرتها على التأثير فى ذلك العصر .

ويجب أن نقرر أن رجال عصر النزعة العقلية لم يكونوا عظاما بقدر أعمالهم . صحيح أنهم كانوا جميعا ذوى شخصية ، لكنها لم تكن شخصية عميقة تماما ، بل كانت نتيجة حماسة وجدوها فى عقلية العصر وشاركوا فيها غيرهم من معاصريهم . والفرد انما اكتسب شخصيته من اتخاذ فلسفة معدة من قبل أعطته مركزا ثابتا راسخا ومثلا عليـا . ولم يكن له من دور غير القدرة على الحماسة . وهذا هو السبب فى أن رجـال ذلك العصر كانوا متشابهين الى حد عجيب . لقد كانوا جميعا يرعـون جنبا الى جنب فى نفس المرعى .

ومع ذلك فان أفكار المقاصد والأخلاق لم تؤثر فى الواقع مثل هذا التأثير الذى كان عند هؤلاء الضحلى التفاؤل ذوى المعنوية الانفعالية . ولم يكتب حتى الآن كتاب يصف أعمالهم وصفا دقيقا شاملا ، وينصفهم من حيث النشأة والخلق والعدد والأهمية . وقد أصبحنا الآن ندرك حقا ما فعلوه ، لأننا نعانى هذه الحقيقة الأليمة وهى أن أثمن ما أنجزوه قد أضعناه مرة أخرى ، دون أن نستشعر فينا القدرة على ايجاده من جديد . لقد سيطروا على الوقائع الى حد لا نستطيع بعد أن نتصوره .

وليس من حق مذهب من المذاهب أن يحكم على النزعة العقلية الا النظرة الكونية التى تنجز كل ما أنجزته هذه النزعة . وعظمة هذه الفلسفة أن أيديها متقرحة .

* * *

ولم يتم الاصلاح عمله العظيم أبدا ، لأن ظروفا خارجية قامت لتقف فى سبيله ، ولأن النظرة الكونية التى قالت بها النزعة العقلية أصابها التشنج من الداخل . وقد اتجهت ارادة التقدم — مدفوعة بالثقة فى القوة التنويرية لكل ما يتفق مع العقل — الى سوء تقدير قوة مقاومة التقاليد ، والى القيام باصلاحات لم تتهيأ لقبولها الأذهان تهيؤا كافيا . فتلا هذه المحاولات التقدمية الفاشلة رد فعل أصاب عملهم بالضرر المستمر . وتلك كانت الحال فى جنوب شرقى أوربا . ويوسف الثانى ، الذى كان امبراطورا لألمانيا من سنة ١٧٦٤ الى سنة ١٧٩٠ هو نموذج الأمير المصلح . فمنع من استخدام التعذيب ، وعارض فى تنفيذ أحكام الاعدام ، وألغى الرق ، وأعطى اليهود حقوقا مدنية كاملة ، وأدخل منهجا جديدا فى التشريع ونظاما جديدا فى الادارة التشريعية ، وألغى كل امتيازات الطبقات ، وعمل على تقرير المساواة أمام القانون ، وحمى المضطهدين ، وأنشأ المدارس والمستشفيات وكفل

حرية الصحافة وحرية المسكن ، وألغى كل احتكارات الدولة ، وشجع نمو الزراعة والصناعة .

لكنه كان ملكا على عرش لم يكن العرش الخليق به . فقد أمر بكل هذه الاصلاحات وأحدث مثل هذه الصدمات ، الواحدة تلو الأخرى ، فى بلاد لم تكن مهيأة لقبولها لأنها كانت لا تزال تحت السيطرة التامة للكنيسة الكاثوليكية فى المسائل الروحية ، كما أنها فى أمور أخرى كانت متأخرة لأنها كانت تنتسب الى تلك المنطقة التى كانت فيها أوربا مندمجة فى آسيا . لهذا لم يكن فى وسع الامبراطور أن يعتمد على أى استعداد للتضحية من جانب الطبقات التى كان عليها أن تتنازل عن امتيازاتها ، ولا على أى استعداد لفهم أفكاره من جانب عامة الشعب . ففى محاولاته لتنظيم الملكية كوحدة ، وبسبب أغراض عملية وقع فى نزاع مع القوميات التى تألفت منها الامبراطورية . ونقص عدد البيوت الدينية ، الذى قام به لأسباب اقتصادية ، ثم ادخال حرية الصحافة ونظام التعليم الرسمى — كل هذا جر عليه عداوة الكنيسة . وأخيرا لأنه كان حاكما فى غير محله ، مات هذا الامبراطور المصلح النبيل مكسور الفؤاد ، بينما قضى على أوربا أن تمر بفترة من البؤس العميق الناشىء عن مشاكل تلك الدولة العظمى ، لأن ارادة التقدم فى النمسا بسبب ظروف غير مواتية لم تستطع أن تفعل شيئا حتى فى زمان قوتها العظمى ، وهكذا أصبحت تلك المشاكل متعذرة على الحل ، سواء منها ما تعلق بالامبراطورية نفسها وما تعلق بذلك القسم من آسيا القائم على طول الشاطىء الجنوبى لنهر الدانوب .

وفى فرنسا أيضا كان على العرش رجال غير أكفاء . فهناك عمل انتشار الأفكار الجديدة على تمهيد طريق الاصلاح تمهيدا رائعا ، لكن الاصلاحات لم يقم بها أحد ، لأن حكام فرنسا لم يستطيعوا أن يفهموا أشراط الزمان ،

وتركوا الدولة تعانى الانحلال . وكان نتيجة ذلك أن اتخذت حركة الاصلاح سبيل العنف ، وبذلك أفلتت من قيادة المثقفين وسقطت فى أيدى الدهماء ، ومنها انتزعتها عبقرية ناپليون الجبارة . لقد ولد فى جزيرة فيها اندمجت أوربا ذلك الزمان فى أفريقية ، ولم ينل الا حظا ضئيلا من التربيـــة ، فلم يتأثر بمعتقدات عصره الثمينة . كان لا يهتدى بغير قوة شخصيته ، فقرر ما ينبغى أن يحدث فى أوربا ، وأوقعها فى حروب أغرقتها فى البؤس . وهكذا من الشرق والغرب تناوشت الكوارث أعمال ارادة التقدم .

أما الثورة الفرنسية فكانت عاصفة ثلجية سقطت على أشجار مزهرة . لقد كان فى كل مكان تحول يبشر بأمور عظيمة ، ولكن ببطء وفى صمت . وتهيأت نتائج رائعة فى أفكار الناس . وواجهت الانسانية فى أوربا تطورا مفيدا الى درجة مدهشة ، ما دامت الظروف قد بقيت قريبة من المعتاد . لكن بدلا من ذلك تفجر عصر فوضى توقفت فيه ارادة التقدم عن أداء عملها وأصبحت مجرد مشاهد عقده الذهول . فتوقفت الموجة الطاغية الأولى لتقدم الفكر الاصلاحى العاكف على كفالة العمل والأخلاق مع شعور تام بأهـــدافه .

وهكذا قدر لارادة التقدم أن تعانى الآن تجربة لم تهيأ لها من قبل على أى نحو من الأنحاء . وحتى ذلك الحين كانت مجرد حقيقة واقعية منهوكة عليها أن تحسب حسابها . أما فى الثورة الفرنسية وما تلاها فقـــد ألفت حقيقة واقعية ذات قوى عنصرية . وحتى ذلك الحين كان العامل الوحيد الذى يجب أن يحسب حسابه هو قوة التفكير العقلى . أما فى نابليون فقد وجدت قوة شخصيته ذات عبقرية خلاقة .

لقد خلق نابليون من فرنسا دولة جديدة باعادته تنظيمها ، وكان عمله عظيما غير أنه كان مقصورا على مسائل الادارة ، الفنية . ومهدت لهـــذا

العمل النزعة العقلية ، من حيث أن هذه قلبت توازن النظام القديم وأشاعت فكرة الجديد الضرورى . بيد أن الدولة الجديدة التى برزت الى الوجود لم تكن دولة أخلاقية ولا فى اتفاق مع العقل ، ولكن كانت دولة تدار ادارة جيدة . ان أعمالها تحملنا على الاعجاب . ففى الحديقة التى مهدتها ارادة التقدم لتغرس فيها الأزهار الجميلة ، حرث فرد لنفسه قطعة من الأرض العادية أنتجت محصولا ممتازا . وبالقوى الأصيلة الخلاقة التى للحقيقة الواقعية والتى كشفت عن قوتها على هذا النحو المدهش ، وجدت الروح النبيلة ، غير الأصيلة ، لهذا العصر ، بكل آماله ، وجدت نفسها فى حالة من عدم الاستقرار لم تبرأ منها أبدا . ان هيجل يقول لنا انه حينما شاهد ناپليون يمر راكبا جواده بعد معركة يينا خيل اليه أنه شاهد روح العالم على صهوة فرس . وفى هذه الكلمات نسمع تعبيرا عن التجربة الروحية المضطربة التى عاناها ذلك العصر .

* * *

هنالك بدأ تطور يعمل ضد روح العصر اذ تقوضت سلطة المثل الأعلى العقلى التى ظلت دون معارضـــة حتى ذلك الوقت . وقوى الواقع التى لا تهتدى به لقيت اقرارا بها .

وبينما ظلت ارادة التقدم تشبه مشاهدا مشدوها للأحداث ، انتعش احترام ما هو تاريخى ، بعد أن بدأ أنه أبعد الى غير عودة . ففى الدين والفن والقانون بدأ الناس ينظرون الى ما هو تقليدى بعيون أخرى ، وان كان ذلك فى البدء على استحياء . فلم يعد يظن مجرد شىء يمكن ابدال غيره به ، بل جرؤ الناس على أن يقروا لأنفسهم أن فيه قيما أصيلة . وقوى الواقع ، التى أخذت على حين غرة ، قامت فى كل مكان بالدفاع عن نفسها ، وبدأت حرب عصابات ضد ارادة التقدم .

والهيئات الدينية المختلفة تنصلت مما سبق أن تخلت عنه لدين العقل .
وبدأ القانون التقليدى ينصب نفسه فى مواجهة القانون الموضـوع وفق مقتضيات العقل . وفى جو الانفعال الذى أثارته حروب ناپليون ، اتخذت فكرة الأمة طابعا جديدا واحتوشت الى نفسها الحماسة الشاملة للمثـل العليا وبدأت تمتصهما . وضروب النضـال التى نهضت بها الشـعوب لا الحكومات ، صارت قاتلة للمثل العليا المتعلقة بالنزعة العالمية والأخوة بين الأمم . وبيقظة الفكر القومى أصبحت سلسلة من المشاكل السياسية المتعلقة بأوربا كلها غير قابلة للحل . وكما أن تنظيم النمسا كدولة حديثة موحدة أصبح الآن مستحيلا ، فكذلك استحال تمدين روسيا ، وكان مقدرا لأوربا الدمار بسبب بلاد فيها ولكنها لا تنتسب اليها .

وعند نهاية عهد ناپليون كانت أوربا كلها فى حال شقاء . ولم يعد من الممكن تحقيق الأفكار الاصلاحية البعيدة النظر ولا التفكير فيها ؛ بل اقتصر على اجرآت مرتجلة ملطفة هى وحدها التى تلائم الوقت . وهكذا كانت ارادة التقدم عاجزة عن استعادة قوتها السابقة .

وزاد الأمر خطورة أن كل فرد ذى قدرة على التفكير المستقل أحس بأنه منجذب الى هذا التقويم الجديد للواقع ، يستفزه ما فى طريقة العقليين فى النظر الى الحياة من تحيز وتعصب .

وعلى الرغم من هذا فان مركز ادارة التقدم لم يكن حرجا . وكانت الهجمات الأولى عليه من جانب الرومنتيكية والشعور بالواقع ، لكنها كانت مجرد مناوشات على الحدود ، وظلت ارادة التقدم لزمن طويل سيدة الميدان. وبقى بنثام أكبر حجة . والاسكندر الثانى ، قيصر روسيا من سنة ١٨٠١ الى سنة ١٨٢٥ أعطى تعليماته الى اللجنة التشريعية التى أمر بتشكيلها ، أن نستطلع رأى ذلك الانجليزى العظيم (بنثام) فى جميع المسائل الخلافية .

وقالت مدام دى ستائل ان العصر المشئوم الذى عاشت فيه سيطلق عليه الخلف ذات يوم اسم العصر البنثامى ، لا العصر الناپليونى[1] .

وأنبل الناس فى ذلك العصر كانوا لا يزالون يعيشون فى ثقة لا تتزعزع بأنه لا شىء يستطيع أن يؤخر النصر السريع الحاسم للمقاصد والأخلاق . وقد كتب الرياضى الفلكى الفيلسوف ، المركيز مارى چان دى كوندرسيه (١٧٤٣—١٧٩٤) كتابه : «مجمل لوحة تاريخية لتقدم العقل الانسانى»[2]، وهو يعيش مختفيا فى باريس فى غرفة مظلمة بشارع « الحفارين » Rue des Fossoyeurs ، وان كان اليعاقبة قد وضعوه فى ثبت المجردين من حماية القانون . ولما اكتشف مخبؤه ، هرب الى محاجر كلامار ، فتعرف بعض العمال أنه ارستقراطى ، رغم زيه المتخفى ، فقبض عليه وأودع فى سجن بور لارين Bourg la Reine ، وهناك قتل نفسه بالسم . والكتاب الذى عرض فيه ايمانه الأخلاقى بالتقدم ينتهى بنظرة الى العصر الذى لابد سيأتى قريبا والذى فيه يصل العقل الى مركز السيادة المستمرة ، فيكون لكل انسان كل الحقوق التى للانسان بوصفه انسانا ، وتكون ثم علاقات قصدية أخلاقية فى كل مرفق من مرافق الحياة .

ولكن ثمت شيئا أغفله كوندورسيه ومن شاركوه الرأى . فايمانهم بأن النتيجة النهائية ستكون جيدة يمكن تبريره اذا أحدق الخطر بارادة التقدم من جراء ظروف خارجية غير مواتية ، مثل احياء تمجيد الواقع ،

---

(١) قولتها هذه وردت فى الصحيفة الانجليزية The Atlas عدد ٢٧ يناير سنة ١٨٢٨ .

(٢) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*
ونشر هذا الكتاب فى سنة ١٧٩٥ بعد وفاة مؤلفه وتكفل بالانفاق على نشره « الميثاق الوطنى » .

وتصوير الماضى فى صورة مثالية عند الرومنتيك . لكن التهديد كان أشد جدية . فثقة النزعة العقلية بنفسها تقوم على هذه الحقيقة وهى أنها تنظر الى النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة على أنها أمر تبين صدقه بالبرهان . والواقع أنها لم تكن كذلك ، لأنها تقوم — مثل نظرات كونفوشيوس والرواقيين المتأخرين — على تفسير ساذج للعالم . واذن فكل تفكير عميق، حتى لو لم يكن موجها ضد النزعة العقلية ، وحتى لو كان يهدف الى تقوية مركزها ، لابد فى النهاية أن يكون له فيها أثر تفكيكى . ومن هنا فان كنت واسپنيوزا حكما عليها بالهلاك . فكنت قوض دعائمها بمحاولة الاتيان بأساس عميق لماهية الأخلاق . واسپنيوزا ، مفكر القرن السابع عشر ، أوقعها فى ارتباك حينما بدأت فلسفته فى الطبيعة تشغل انتباه الناس بعد وفاته بمائة عام .

ولكن عند بداية القرن التاسع عشر ، لما أن أخذ ضغط الظروف المادية والروحية يحدث أثره ، أنشأت النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة تستشعر وجود مشاكل خطيرة قامت فى داخلها .

الفصل الرابع عشر

النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة عند كنت

الأخلاق عند كنت متعمقة ولكن يعوزها المضمون
محاولة كنت الوصول الى نظرة كونية أخلاقية .

كان كَـنْـت (١٧٢٤—١٨٠٤) ، من حيث الاتجـاه العام فى فكره ، يعيش بكامله فى النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التى قالت بها النزعة العقلية [1] . بيد أنه كان مع ذلك على شعور بأن أسسها ليست عميقة ثابتة بدرجة كافية ، فأخذ على عاتقه أن يعطيها أساسا أرسخ . ولهذا رأى من المفيد لتحقيق هذا الغرض انشاء أخلاق أعمق والمطامنة من حدة القطع فى المسائل الفلسفية المتصلة بما يتجاوز طور الحس .

وكَـنْـت ، شأنه شأن العقليين والوجدانيين الانجليز أحفظته فكرة أن الأخلاق التى يجد فيها العصر الحديث مرضاته ودوافعه الى العمل تستمد جذورها من اعتبارات متعلقة بالمزايا الكلية للأفعال الخيرة أخلاقيا . وهو مثلهم يشعر أن الأخلاق شىء أكثر من هذا ، وأنها فى نهاية التحليل ترجع الى الدافع الذى يشعر به الانسان نحو الكمال الذاتى . لكن بينما أسلافه

---

(١) أما نويل كنت : « نقد العقـــل المجرد » (سنة ١٧٨١) ؛ « تأسيس ميتافيزيقا الآيين » (سنة ١٧٨٥) ؛ « نقد العقـــــل العملى » (سنة ١٧٨٨) ؛ « نقد ملكة الحكم » (سنة ١٧٩٠) ؛ « الدين داخل حدود العقل الخـــــالص » (سنة ١٧٩٣) ؛ « ميتافيزيقا الآيين » (سنة ١٧٩٧) .

يصمدون فى المادة التى أمدتهم بها الفلسفة شبه الاسكلائية واللاهوت الاسكلائى ، نراه يهاجم المشكلة من زاوية التفكير الأخلاقى المحض . ولهذا يرى أن المصدر الأساسى والطابع السامى للأخلاق لا يمكن الاحتفاظ به الا اذا جعلناها غاية فى ذاتها ، وليست أبدا وسيلة الى غاية . وحتى لو برهن السلوك الأخلاقى على أنه مفيد وعملى ، فان الدافع اليه يجب أن يكون دائما دافعا ذاتيا محضا . ولهذا فان أخلاق المنفعة يجب أن تتنازل لأخلاق الواجب القاطع المباشر عن مكانها . وهذا هو معنى مذهب « الآمر المطلق ».

وأعداء مذهب المنفعة الانجليز اتفقوا مع أصحاب مذهب المنفعة فى القول بأن الناموس الأخلاقى ذو صلة جوهرية بالقانون الطبيعى التجريبى. أما كنت فيقرر أنه لا صلة بينه وبين نظام الطبيعة ، بل مصدره الدوافع فوق الطبيعية . وهو أول فيلسوف منذ أفلاطون يقول مثله ان الواقعة الأخلاقية واقعة مستسرة فينا . ويبرهن بعبارات قوية فى « نقد العقل العملى » أن الأخلاق ارادة تسمو بنا فوق أنفسنا ، وتحررنا من النظام الطبيعى لعالم الحواس ، وتربطنا بنظام للعالم أعلى . وذلك هو الاكتشاف الأعظم الذى قام به .

غير أنه فى تنمية هذا الاكتشاف لم يصب نجحا . فان الذى يقرر اطلاقية الواجب الأخلاقى ينبغى عليه أيضا أن يعطى الأخلاق مضمونا مطلقا كليا تمام الكلية . ويجب أن يحدد مبدءا للسلوك يتبين أنه ملزم الزاما مطلقا ، وأنه يقوم عند أسس الواجبات الأخلاقية المتباينة كل التباين . فان لم ينجح فى ذلك ، يظل عمله ناقصا .

ولما أعلن أفلاطون أن الأخلاق من عالم فوق الطبيعة حافل بالأسرار ، فان نظرته الكونية أمدته بمبدأ أساسى للأخلاق يناسب تلك الخصائص ، وله مضمون معين محدد . وكان فى موقف يسمح له بأن يحدد الأخلاق بأنها

العملية التى بها يتطهر الانسان من عالم الحس ويتحرر . وهذا الضرب من الأخلاق الذى قال به نماه فى المواضع التى كان فيها منطقيا مع نفسه . أما حينما كان يعجز عن تكملة حجته بدون الأخلاق العملية ، فانه كان يلجأ الى النظرية الشعبية فى الفضيلة .

ولكن كنت ، ابن الروح الحديثة ، لم يكن له أن يضع انكار الحياة والعالم فى مكانة الأخلاق . انه لم يستطع أن يماشى أفلاطون الا شطرا من الطريق ، فرأى نفسه يواجه مشكلة محيّرة ألا وهى أن يدع الأخلاق الفعالة القاصدة المتجهة الى العالم التجريبى تنشأ عن دوافع لا تتحدد بأى تكييف مع الواقع التجريبى .

غير أنه لم يجد حلا للمشكلة موضوعة على هذا النحو . والواقع أنها على هذه الصورة غير قابلة للحل . لكنه لم يتبين أنه وصل الى مشكلة العثور على مبدأ أساسى للأخلاق يكون من ضرورات الفكر . بل يقنع بأن يقرر شكليا أن الواجب الأخلاقى ملزم الزاما مطلقا . أما أن الأخلاق تبقى تصورا خاويا ما لم تملأ بمضمون — فانه لا يريد أن يعترف بذلك . فلكى يجد مبدأه الأساسى فى الأخلاق اضطر أن يجعله خاليا من كل مضمون .

وفى كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الآيين » (١٧٨٥) وبعد ذلك فى كتابه « ميتافيزيقا الآيين » (١٧٩٧) نجد مبادىء محاولة لتقرير مبدأ أساسى فى الأخلاق ذى مضمون . ففى الكتاب الأول يصل الى القول التالى : « افعل بحيث تنظر الى الطبيعة الانسانية فى شخصك وفى شخص كل انسان آخر على أنها غاية ، ولا تنظر اليها أبدا كوسيلة » . لكن بدلا من أن يرى الى أى مدى مجموع الواجبات الأخلاقية يمكن أن يستخلص من هذا المبدأ ، نراه فى الكتاب الثانى يفضل أن يضع أمام الأخلاق غايتين هما : تكميل الذات وسعادة الغير ، والأخذ بالفضائل التى تحقق ذلك .

وفى بحثه فى الأخلاق التى تهدف الى التكميل الذاتى ، يدفع التنقيب بغريزة واثقة الى الاعتراف بأن جميع الفضائل التى تسهم فى تحقيق ذلك يجب أن تدرك على أنها مظاهر للنزاهة أو لاحترام الكيان الروحى للانسان. لكنه لا يواصل الى الحد الذى يدرك فيه كلتيهما على أنهما أمر واحد . كذلك لا يهتم الا قليلا بالارتباط الداخلى بين المجهود الموجه الى التكميل الذاتى والمجهود الموّجه الى الخير العام ، وأن ينزل فى التنقيب الى جذور الأخلاق بما هى أخلاق .

وما أبعد كَنْت عن فهم مشكلة ايجاد مبدأ أخلاقى أساسى ذى مضمون محدد ! والدليل على ذلك أنه لم يتجاوز أبدا التصور المحدود للأخلاق . ويصر على رسم الحدود الخاصة بالأخلاق فى أضيق نطاق ممكن ، بحيث يجعلها لا تعنى بواجبات تتجاوز الواجبات التى على الانسان نحو أخيه الانسان ، ولا يدخل فى ذلك العلاقات بين الانسان وبين الوجود غير الانسانى . ولا يفسح مكانا لتحريم القسوة على الحيوان الا بطريقة غير مباشرة ، اذ جعل ذلك من واجبات الانسان نحو نفسه . فهو يقول ان سوء معاملة الحيوان يفل من مشاركتنا فى آلامه ، وبهذا « يحدث ضعف فى الاستعداد الطبيعى المفيد لأخلاقنا فى صلتنا بالناس ، وينقضى شيئا فشيئا ».

وتخريب الأشياء الطبيعية الجميلة العارية عن الشعور يقول عنه انه مناف للأخلاق لأنه خرق لواجب الانسان نحو نفسه بالقضاء على الرغبة — المعينة على الأخلاق — الرغبة فى أن يحب المرء شيئا بغض النظر عن منفعته .

فاذا حصرنا دائرة الأخلاق فى علاقات الانسان بالانسان ، فان كل المحاولات للوصول الى مبدأ أساسى للأخلاق ذى مضمون ملزم الزاما مطلقا — تذهب سدى مقدما . ان المطلق يتطلب الكلى . فاذا كان هناك حقا مبدأ أساسى فى الأخلاق ، فيجب أن تكون له علاقة — على نحو أو آخر — بالصلات بين الانسان والحياة بما هى حياة فى كل مظاهرها .

فكنت لم يحاول اذن القيام بوضع مذهب فى الأخلاق يتناسب مع عمق نظرته فى الأخلاق . وبالجملة فهو لا يفعل أكثر من أن يضع الأخلاق النفعية الشائعة تحت حماية الآمر المطلق . فخلف واجهة فخمة شـيد بنيانا من غرف للايجار .

وأثره فى أخلاق عصره مزدوج . انه يتقدم بها عن طريق الدعوة الى التأمل العميق فى طبيعة الأخلاق والمصير الأخلاقى للانسان . وهو فى الوقت نفسه خطر من حيث هو يسلب الأخلاق بساطتها . فقوة أخلاق عصر العقل هى فى حماستها النفعية الساذجة . انها تجند الناس فى خدمتها تحت اغراء الأهداف الحسنة . أما كنت فيجعل الأخلاق فى قلق بأن يزعزع هذه الأخلاق المباشرة ، ويقيم أخلاق على اعتبارات أقل بساطة بكثير . وما فيها من عمق انما اكتسبته على حساب الحيوية ، لأنه لم يفلح فى وضع مبدأ أخلاقى أساسى ذى مضمون ، مبدأ يفرض القبول لاعتبارات عميقة ولكنها أولية .

وكثيرا ما يسعى كنت الى حبس المصادر الطبيعية للأخلاق . فهو مثلا لا يسمح للتعاطف المباشر أن ينظر اليه على أنه أخلاقى . والشعور الباطن بآلام الغير وكأنها آلام الانسان الخاصة لا يعده واجبا بالمعنى الحقيقى لهذا اللفظ ، بل يراه ضعفا يضاعف الشر فى العالم . وكل مساعدة للغـير يجب أن يكون منشؤها فى اعتبار معقول لواجب المساهمة فى سعادة البشرية.

وكنت بسلبه من الأخلاق البساطة والمباشرة ، يرخى من الرابطة التى كونتها الأخلاق والايمان بالتقدم الواحد مع الآخر ، والنتيجة لذلك — وهى أن كليهما معا — أحدثا خيرا . والفصل الكارث بينهما ، الذى أصبح فيما بعد فصلا تاما فى خلال القرن التاسع عشر ، يرجع بعض السبب فيه اليه .

لقد أوقع أخلاق عصره فى خطر برغبته فى نبذ النظرة العقلية الساذجة للأخلاق لصالح تفسير عميق ، دون أن يكون فى الوقت نفسه فى موقف يهيىء له أن يضع لها مبدءا أساسيا يتعمق تعمقا مناسبا ويكون له مضمون

من جنسه ، ويقنع اقناعا مباشرا . لقد عمل على ايجاد أسس جديدة دون أن يتذكر أن البيت غير المؤسس على أسس متينة ينهار .

* * *

ان كنت لا يحفل بايجاد مبدأ أساسى للأخلاق ذى مضمون محدد ، لأنه بينما يحاول تعميق فكرة الأخلاق يستهدف غرضا يقوم خارج الأخلاق . انه يود أن يربط بين المثالية الأخلاقية وبين التصوير المثالى للعالم القائم على أساس نظرية فى المعرفة . ومن هذا المصدر يأمل أن تنبثق فلسفة أخلاقية قادرة على ارضاء الفكر الناقد .

لماذا أقدم كنت — بتشدد يبخس عن قصد التجربة الأخلاقية العادية — نقول : لماذا أقدم على القول بأن القانون الأخلاقى لا شأن له بنظام العالم الطبيعى ، ولكنه فوق المحسوسات ؟ لأنه يرفض أن يعترف بعالم الحواس الذى نجربه فى أنفسنا فى الزمان والمكان على أنه أكثر من مجـرد مظهر للامحسوس الذى يؤلف الواقع الحقيقى . وفكرة الأخلاق التى لا تضمن غير ما هو باطنى وروحى من الواجبات — هى عنده السلم المساعد الذى ينصبه ليرقى به الى منطقة الوجود المحض . وهو لا يشعر بأى دوار حينما يصعد بصحبة الأخلاق فوق كل تجربة وكل أهداف تجريبية . لقد صمم على أن يرقى بالأخلاق عاليا ، ومهما يكن فيها من قَبْلية apriori لأنه ينصب سلما آخر من نفس الطول ، هو سلم المثالية الإپستمولوچية (أى المتصلة بنظرية المعرفة) ، ويحاول أن يسند الواحد بالآخر حتى يسند كل منهما الآخر .

كيف حدث أن كانت للفرض النظرى القائل بأن عالم الظواهر الحسية يقوم وراءه عالم وجود غير حسى — أية أهمية فلسـفية ؟ لأنه فى فكرة الواجب المطلق التى يعانيها الانسان وهى تعمل داخل نفسه تقوم فكرة نظام العالم الخاص بذلك العالم غير المادى . ومن هنا تنشأ امكانية اسـتخدام الأخلاق لرفع العناصر الكبرى فى العالم غير الحسى المفيدة للنظرة الأخلاقية

المتفائلة — رفعها الى مرتبة اليقين ، ألا وهى : فكرة الله ، وحرية الارادة ، والخلود ، والا بقيت هذه المعانى كلها مجرد احتمال فحسب .

وطالما كانت النزعة العقلية تؤكد بغير تردد ، من ناحية المعرفة النظرية فكرة الله وحرية الارادة وخلود النفس ، التى تؤلف نظرتها الكونية الأخلاقية المتفائلة — فانها تبنى على أساس لا يحتمل ثقل الفكر النقدى . ولهذا فان كنت يريد أن يشيد التصور الأخلاقى المتفائل للكون كبيت فى بحيرة يقام على أعمدة (خوازيق) أتت بها الأخلاق . فهذه المعانى الثلاثة لها الحق فى توكيد وجودها الحقيقى بوصفها مصادرات ضرورية للوعى الأخلاقى .

لكن هذه الخطة لضمان مركز النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة لا يمكن تنفيذها . وانما فكرة حرية الارادة هى التى يمكن أن تكون مطلبا منطقيا للوعى الأخلاقى . وكان على كنت —من أجل تقرير فكرتى الله وخلـود النفس على أنهما مصادرتان أيضا — أن يتخلى عن كل منطق معتبر وأن يجادل بحجج سفسطائية ومغالطات .

وليس ثم سبيل للجمع بين المثالية الابستمولوجية والأخلاقية مهما يبدو من اغراء بذلك فى أول الأمر . فاذا وضعت جنبا الى جنب الأحداث التى تقع وفقا لقانون العقلية الناشىء عن الحرية ، ويهبها القانون الأخـلاقى الشعور فى الانسان ، فانها ترى أنها نفس الأحداث الكلية فى عالم الأشياء فى ذاتها . هنالك يحدث خلط كارث بين ما هو أخلاقى وما هو عقلى . فاذا كان عالم الحواس مجرد مظهر للعالم غير المادى ، فان كل الأحداث التى تقع فى الزمان والمكان فى نطاق العلّية الناشئة عن الضرورة هى مجرد مظاهر متوازية للأحداث الواقعة فى النطاق العقلى للعلية الناشئة عن الحرية . ولهذا فان كل الأحداث — سواء منها الأفعال الانسانية والأحداث الطبيعية — هى حسب وجهة النظر لا مادية حرة وفى الوقت نفسه طبيعية ضرورية معا . فاذا كان النشاط الأخـلاقى الناشىء عن الحـرية مماثلا لنتائج المثاليـة

الاپستمولوجية ، فاما أن يكون كل ما يحدث فى العالم ، منظورا اليه كحدث عقلى ، أخلاقيا ، أو ليس ثم حدث أخلاقى على الاطلاق . ولما كان كنت قد اختار أن يضع النشاط الانسانى والحدث الطبيعى جنبا الى جنب فانه كان عليه أن يتخلى عن كل امكان للمحافظة على الفارق بينهما . بيد أن حيـاة الأخلاق تتوقف على قيام هذا الفارق فعلا .

والمثالية الاپستمولوجية حليف خطر للمثالية الأخلاقية . ونظام العالم الخاص بالأحداث اللامادية من نوع فوق أخلاقى . ومن وضع المثاليـة الأخلاقية والمثالية الاپستمولوجية جنبا الى جنب لا يمكن أبدا أن تنشأ نظرة كونية أخلاقية ، بل فوق أخلاقية دائما .

فليس للأخلاق اذن أن تنتظر شيئا من المثاليـة الاپستمولوجية ، بل بالأحرى تخشى منها كل شيء . فبخسها حقيقة العالم التجريبى لا يساعد الفلسفة الأخلاقية ، بل يؤذيها .

ان للأخلاق غرائز مادية . انها تريد أن تهتم بالأحداث التجريبية وأن تغير أحوال العالم المادى . لكن اذا كان هذا العالم مجرد « مظهر » مشتق من عالم عقلى يعمل فى داخله أو خلفه ، فليس أمام الأخلاق ما يمكن أن تعمل فيه . ولا معنى للرغبة فى التأثير فى لعبة من الظواهر تمضى بذاتها . ولهذا فان الأخلاق لا تأخذ بالنظرة القائلة بأن العالم التجريبى مجرد مظهر الا اذا قيدنا ذلك بأن الفعل المؤثر فى الظاهر يؤثر فى الوقت نفسه فى الواقع الكائن وراءه . لكن هذا من شـأنه أن يؤدى الى نزاع مع كل مثاليـة اپستمولوجية .

ان كنت صرعه نفس المصير الذى تحكم فى الواحدية الرواقية والهندية والصينية . فكلما حاول الفكر أن يدرك الأخلاق فى ارتباط بعملية العالم ، فانها تسقط فورا — عن شعور أو عن غير شعور — فى الطريقـة فوق الأخلاقية للنظر اليها . فتشكيل الأخلاق على شكل نظرة كونية أخلاقية

معناه التوفيق بينها وبين فلسفة الطبيعة . ولهذا فان الأخلاق تلتهمها تلك الفلسفة على نحو أو آخر ، وان أنقذت شكليا من هذا المصير . والجمع بين الأخلاق وبين المثالية الابستمولوجية هو مجرد ربط بين الأخلاق وفلسفة الطبيعة بطريقة ملتوية يؤمل من ورائها التفوق على منطق الوقائع. لكن هذا المنطق لا سبيل الى التفوق عليه . والنتيجة الأليمة هى ما يتبع ذلك من جعل ما هو أخلاقى وما هو عقلى شيئا واحدا .

غير أن ما هو أخلاقى ليس شيئا غير عقلى يصبح قابلا للتفسير حينما ننتقل من عالم الظاهر الى نطاق الموجود اللامادى القائم وراءه . وطابعه الروحى من نوع خاص ، ويقوم على هذه الحقيقة وهى أن العملية الكونية تصبح فى الانسان متناقضة مع نفسها . والنتيجة هى أن الارادة الأخلاقية والحرية الأخلاقية لا يمكن تفسيرهما بأية نظرية فى المعرفة ولا يمكن أن يكونا سندا لمثل هذه النظرية .

ونتيجة لادراك أن الناموس الأخلاقى والطاعة العملية للقانون الطبيعى فى تعارض تام فيما بينهما ، وجد كنت نفسه على الطريق المؤدى الى النظرة الكونية الثنائية . وبعد ذلك لما أراد أن يستجيب لمطالب النظرة الكونية الأحادية المتفائلة التى تفرضها روح العصر ، أفلح فى أن يسترد طريقه الى النظرة الواحدية مستعينا بالوسائل التى زودته بها المثالية الأخلاقية والابستمولوجية .

ان كنت مفكر أخلاقى عظيم ، وصاحب نظرية فى المعرفة ممتاز ، لكنه لا يمثل مركز الصدارة بين واضعى النظرات الكونية . فان مشكلة النظرة الأخلاقية المتفائلة فى الحياة قد عرضت على نحو جديد كل الجدة بفضل نظرته العميقة فى طبيعة الأخلاق ، تلك النظرة التى أفضت به الى الفكر الثنائى . فتكشفت صعوبات لم يكن يتصورها أحد . بيد أنه لم يعالجها . لقد أعماه طموحه الى أن يكون كوبرنيكوس النظرة الكونية الأخلاقية

المتفائلة ، وأعتقد أنه يستطيع أن يبين أن الصعوبات الموجودة فى هذه النظرة انما هى ألوان من سوء الفهم تفسر وتزول بمجرد أن تقوم العلاقات الفعلية مقام العلاقات الظـاهرة غير القابلة للتفسـير ، وذلك بفضـل مثاليتـه الإپستمولوجية . والواقع أنه لا يفعل أكثر من أن يضع مكان التفسير الأخلاقى المتفائل الساذج للعالم ، الذى كان الأساس فى الفعل عند أصحاب النزعة العقلية ، — تفسيرا مزيفا .

ولا يتعب نفسه فى أن يتساءل : ما هى النظرة الأخلاقية المتفائلة ؟ والى أى موضوعات فى المعرفة والمطالب النهائية تفضى به ؟ والى أى مدى تتأيد هذه عن طريق تجربة الناموس الأخلاقى ؟ لقد وضعها — دون فحص — فى هذه الصيغة : « الله ، الحرية (أو الفضيلة) ، وخلود النفس » ، وهى صيغة مستمدة من النزعة العقليـة ، وقرر أن يرفعها على هـذه الصورة الساذجة الى مرتبة اليقين !

وهكذا نجد فى فلسفة كنت افتقارا شديدا الى التفكير ممزوجا بأعمق تفكير . ففيها تظهر حقائق جديدة هائلة ، لكنها تتوقف فى نصف الطريق . لقد أدرك أن الواجب الأخلاقى مطلق ، لكنه لم يبحث فى مضمونه . وتجربة ما هو أخلاقى اعترف بها على أنها السر الأعظم الذى به نفهم أنفسنا على أننا « غير العالم » ؛ لكن التفكير الثنائى الذى يصحبها لم يشبع القول فيه . أما أن الادراكات النهائية لنظرتنا الكونيـة هى توكيدات للارادة الأخلاقية — فهذا أمر مسلّم به ، ولكن تفوق الارادة على المعرفة لم تستخلص نتائجه .

لقد نبه كنت رجال عصره تنبيها قويا ، لكنه كان غير قادر على أن يؤمن لهم فلسفة أخلاقية متفائلة فى الحياة التى كانوا يحيونها . وعلى الرغم من أنه هو ورجال عصره قد رضوا بخداع أنفسهم فى هذا الصدد ، فان رسالته كانت أن يتعمقها وأن يجعلها .. أقل أمانا عن ذى قبل .

الفصل الخامس عشر

فلسفة الطبيعة والنظرة الكونية عند اسپينوزا و ليبنتس

محاولة اسپينوزا الوصول الى فلسفة فى الطبيعة أخلاقية متفائلة

النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة جنبا الى جنب .

مع فلسفة الطبيعة ، عند ليبنتس

فى الوقت الذى بدأ فيه كنت يؤثر فى عقول الناس ، بدأت أفكار أخرى مختلفة عنها كل الاختلاف لمفكر كان قد توفى منذ قرن ، وهو باروخ اسپينوزا[1] (١٦٣٢—١٦٧٧) فى جلب اهتمام الباحثين عن نظرة كونية . لقد ظهر « نقد العقل المجرد » لكنت سنة ١٧٨١ ؛ وفى سنة ١٧٨٥ لفت ف . هـ . ياكوبى ، فى رسائله الى موزس مندلز زون الخاصة بتعليم اسپينوزا ، نقول انه لفت النظر الى ذلك الفيلسوف الذى كان الجميع يهاجمونه دون أن يبذلوا أى جهد لفهمه .

لقد أراد اسپينوزا أن يستخلص الأخلاق من فلسفة فى الطبيعة حقيقية . ولم يبذل أية محاولة لتفسير الكون تفسيرا أخلاقيا متفائلا ،

(١) « المقال اللاهوتى السياسى » (بغير اسم المؤلف ، سنة ١٦٧٠) ؛ « الأخلاق مبرهنة بطريقة هندسية » (ظهر بعد وفاته وبغير اسم المؤلف ، سنة ١٦٧٧) ؛ وترجمه الى الألمانية يوهان لورنتس اشمت (سنة ١٧٤٤) : « المقال السياسى » (بعد وفاته وبغير اسم المؤلف ، سنة ١٦٧٧) ؛ والطبعة الأولى الكاملة لمؤلفاته سنة ١٨٠٢ ــ سنة ١٨٠٣ .

أو لتزويده بأية نظرية فى المعرفة . انما يقبل العالم على علاته وكما هو . ولهذا فان فلسفته فلسفة فى الطبيعة أولية ، بيد أن منهجه فى عرضها ليس أوليا أبدا . لقد وافق ديكارت فى طريقة وضعه للمشكلة واللغة التى عبر بها عنها ، ولكنه استقل بفكره فى الكون فجعله يسلك « بطريقة هندسية » وذلك بسلسلة من البديهيات والتعريفات والجمل والبراهين . وفلسفة الطبيعة عبر عنها فى أسلوب رائع ، لكنها قاسية قسوة منظر أرض تغمرها الثلوج .

وكتابه الرئيسى هو كتاب « الأخلاق » الذى لم ينشر الا بعد وفاته ، لأنه لم يجرؤ على نشره هو نفسه . وعنوانه يثير الالتباس ، لأن فلسفة الطبيعة التى عرضها فيه قد وفاها كما وفى الأخلاق . ويرى اسپينوزا أنه لا يحق للقارىء أن يبدأ فى الأخلاق قبل أن يكون قد حرر نفسه من كل تصور ساذج فى فكره يتعلق بالعالم . كما أن تقسيم الأخلاق الى جمل تقدم على أنها مبرهنة — هو أمر ضار بالعرض كل الضرر .

واسپينوزا فى محاولة تأسيس الأخلاق على فلسفة الطبيعة يتبع الطريقة التالية : يقول : كل ما هو موجود هو قائم فى ذلك الموجود اللامتناهى الذى يمكن أن يسمى الله أو الطبيعة . وهو يتبدى لنا وأمامنا على صورتين: الفكر (الروح) والامتداد (المادة أو الجسمانية) . وكل شىء — ربما فى ذلك الفعل الانسانى — نقول وكل شىء فى داخل هذه الطبيعة الالهية محدد بالضرورة . وليس ثم فعل ، بل حدث . ولهذا فان معنى الحياة الانسانية لا يقوم فى الفعل ، وانما فى زيادة فهم صلة الانسان بالكون . والانسان يصبح سعيدا اذا انتسب الى الكون على نحو طبيعى أو سلم نفسه اليه عن وعى وارادة ، وأفنى نفسه روحيا فيه .

ولهذا فان اسپينوزا يطالب بتجربة أعلى فى الحياة . انه مثل الرواقيين

ومفكرى الهند والصين ينتسب الى الأسرة الكبيرة المؤلفة من فلاسفة الطبيعة القائلين بوحدة الوجود والحلول . وهو مثلهم يتصور الله على أنه جماع الطبيعة ، ولا يرى صحيحا من الأفكار عن الله الا الفكرة التى تصوره أنه وحدة قائمة بذاتها . ولهذا يرى أن المحاولات لتصوير الله على أنه شخصية أخلاقية أيضا توجد خارج الكون ، وهى محاولات دعت اليها النظرة الكونية الأخلاقية ، نقول انه يرى أن هذه المحاولات اهانة فى حق الفكر . وهدفهم الوحيد هو الوصول الى نقطة ابتداء لنظرة كونية أخلاقية متفائلة ، بمعونة ثنائية صريحة أو مضمرة ، ويسعون الى بلوغ الغرض بطرق جانبية دينية ساذجة ، بينما مضت النزعة الى تفسير الكون تفسيرا عقليا أخلاقيا متفائلا الى نفس الغرض بالسير فى الطريق الرئيسى مباشرة وان يكن بسذاجة ليست أقل من سذاجتهم .

والنتيجة الأليمة للتفكير الواحدى فى الفلسفات الرواقية والهندية والصينية هى أن فلسفة الطبيعة حينما تكون منطقية مع نفسها تنتهى الى التسليم فحسب ، لا الى الأخلاق . فهل نجا اسپينوزا من هذا المصير ؟

ان اسپينوزا — شأنه شأن لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ، ولى — تسيه والمفكرين الصينيين عامة — هو ممثل لواحدية متفائلة دون أن يقدر أنه سبقه الى ذلك أسلاف عظام كانوا يقطنون بلادا بعيدة فى عصور سحيقة[1]. وتسليمه من نوع يؤكد العالم والحياة . ولا يتصور الموجود اللانهائى كشىء خال من الصفات ، كما يفعل الهنود ، ولكن كحياة حافلة المضمون. ولهذا فان تكميل الذات الذى من أجله يسعى الانسان ليس فى نظره ، كما

---

(١) لاو — تسيه (ولد حوالى سنة ٦٠٤ ق٠م) : « تاوتيكنج » ؛ — شوانج — تسيه (القرن الرابع ق٠م) : « السفر الحقيقى لبلاد الأزهار الجنوبية » ؛ — لى — تسيه (القرن الرابع ق٠م) : « السفر الحقيقى لنبع المياه الأصيل » ٠

فى نظرهم ، توقعا لحال الموت ، ولكنه حياة فى حياة مسترشـدة بالتأمل العميق . انه كشوانج — تسيه ينطق عن توكيد للعالم والحياة أنانى رائع .

وجهود من يرفض أن يخدع نفسه عن نفسه لا تتوجه اذن الى أى نوع من أنواع الفعل التى تدرك على أنها نافعة ، وانما تتعلق بالمحـافظة على وجوده ، واعطائه أغنى تجارب الحياة . فأى خير يفعله للغير لا يفعله من أجله ، بل من أجل نفسه .

ورفض اسپينوزا ما ذهبت اليه الأخلاق الحديثة متأثرة بالمسيحية ، أعنى النظر الى الايثار على أنه شىء ينتسب الى ماهية الأخلاق . بل اقتصر على الرأى القائل بأن كل فعل أخلاقى يتوجه — فى نهاية الأمر — الى مصلحتنا، وان كان لأعلى مصالحنا الروحيـة . ولتجنب التفكير فى شىء ليس من ضرورات الفكر ، ارتد من تلقاء نفسه الى الأسر الذى وضعت الأخلاق القديمة فيه نفسها .

ولو استطاع أن يطلق نفسه على سجيتها كما فعل شوانج — تسيه لقام بحملة ضد أخلاق المحبة والواجب . لكن لما كان أعداؤه الألداء من السلطات واللاهوتيين — سواء منهم اليهود والمسيحيون — وكل الفلاسفة تقريبا ، فقد كان عليه أن يتكلم بحذر وأن يقدم الى الانسانية فلسفة الحياة الداعية الى الأنانية العميقة المستبصرة دون أن تجلب التفات الناس .

وكما أن الله — وهو كل الوجود الكلى — لا يفعل لهدف أو غاية ، بل بدافع من الضرورة الباطنة ، فكذلك الانسان الذى بلغ مرتبة البصيرة : انه لا يفعل الا ما يسهم فى اكمال تجربته فى الحياة . ان الفضيلة قدرة على الاحتفاظ بالنفس فى أرفع مستوى ، وهذا الاحتفاظ بالنفس يصل اليـه الانسان حينما يكون العقل هو الدافع الأعلى للفعل والمسـعى للمعرفة والتحرر من الانفعال يستولى على الانسان ويحرره ، أى يجعل سلوكه

يتحدد بنفسه وحدها ووفقا لأسباب باطنة خالصة . أما الانسان العـادى فغير مستقر ، وينتقل ها هنا وها هناك فى كل اتجاه بدافع من أسـباب خارجية ، دون أن تكون لديه فكرة عن مستقبله ولا عن غايته النهائية ، مثله مثل سفينة تتقاذفها الأمواج فى بحر عاصف . ولهذا فان الأخلاق هى أن نحيا حياتنا كفكر متحقق أكثر من أن تكون حياتنا تحقيقا جسمانيا .

والانسان يسلك سلوكا نبيلا فى كل مرافق الحياة اذا كان يفعل وفقا لأنانية مستنيرة عميقة وبدافع من بواعث عقلية خالصة . وعليه قدر المستطاع أن يسعى لمجازاة الكراهية والغضب والاحتقار — بالحب والشعور النبيل، لأنه يعرف أن الكراهية تثير النفور دائما . ويجتهد لكى يخلق حوله جوا من السلام ، مهما كلفه ذلك . ولا يعمل عن خديعة ، بل يلتزم جادة الاستقامة. ولا حاجة به الى الشعور بالتعاطف . وما دام لا يسترشد الا بعقله ، فانه يفعل الخير كلما سنحت الفرصة لفعله ، ولهذا لا يحتاج الى أن يسـتثار شعوره النبيل بأية تجربة من تجارب النفور . والواقع أنه يتجنب العطف . وعليه أن يوضح لنفسه أن كل ما يحدث فانما يحدث عن ضرورة فى الطبيعة الالهية وطوعا لقوانين أزلية أبدية . وكما أنه لا يجد فى العالم شيئا يستحق الكراهية والسخرية والاحتقار ، كذلك لا يجد فيه أمرا يثير العطف . ويجب على المرء أن يسعى دائما ليكون فاضلا سعيدا ، واذا شعر بأنه فعل فى حدود ما أمر به ، فانه يستطيع أن يدع الناس والعالم لمصيرهم بنفس مطمئنة. ولا حاجة به اليهم فيما تجاوز امكانيات نشاطه الذاتى المباشر .

والحكيم الذى يحفظ نفسه فى مستوى عال يملك القوة : القوة على نفسه ، وعلى الناس ، وعلى الظروف . وما أشبه لهجة اسپينوزا بلهجـة لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ، ولى — تسيه !

لقد حى اسپينوزا الأخلاق التى دعا اليها . اذ أمضى حياته فى استقلال

قانع ، الى أن قضى السل عليها فى وقت مبكر . وقد رفض دعوة تلقاها ليكون محاضرا فى الفلسفة فى جامعة هيدلبرج . لقد كان صارما مع نفسه ، لكن نزوعه الى التسليم أضاءه ميل رقيق الى الاحسان . ولم تفلح الاضطهادات التى تعرض لها فى أن تملأ نفسه حقدا ومرارة .

وعلى الرغم من أنه عزم على أن يفكر وفقا لفلسفة الطبيعة الخالصة وحدها ، فان اسپينوزا لم يقصر اهتمامه على الكيانين الطبيعيين وحدهما وهما الطبيعة والانسان ، كما فعل كثير من أسلافه الصينيين ، بل واصل اهتمامه أيضا بالمجتمع المنظم . لقد كان على يقين من أنه من علامات التقدم أن ينتقل الانسان من المرحلة « الطبيعية » للمجتمع الى المرحلة « المدنية ». لقد طبع الانسان على العيش مع اخوانه ، ولهذا سيكون أكثر حرية اذا أعطى لكل انسان حقه بالاتفاق العام واذا تقررت العلاقات بين الفرد والمجتمع بالاتفاق العام أيضا . ولهذا ينبغى أن تكون للدولة القوة على اصدار أوامر عامة فيما يتعلق بكيف يعيش الناس ، وعلى ضمان احترام قوانينها عن طريق العقوبات .

ويلوح أن اسپينوزا لم يجد مكانا للاخلاص الصادق للجماعة . اذ يرى أن المجتمع الانسانى الكامل يتحقق آليا بالنسبة التى بها يعيش أفراده وفقا لما يقضى به العقل . فعلى العكس مما يرى معاصره ، هوبز ، يرى اسپينوزا أن تقدم المجتمع لا يتوقف على الاجراءات التى تتخذها السلطات ، بل على النمو نحو الكمال فى استعدادات الأفراد . ولا ينبغى للدولة أن تربى المواطنين على الخضوع ، ولكن على استخدام الحرية استخداما صحيحا . ولا يحق لها بحال من الأحوال أن تؤذى اخلاصهم . ومن هنا فعلى الدولة أن تبيح كل المذاهب الدينية .

ومهما مضى اسپينوزا لملاقاة روح العصر ، فثمت نقطة لم يستطع أن

يوافقه عليها ، وأعنى بها أن ثمت أهدافا أخلاقية ، عملية وقصدية ، ينبغى أن تحقق فى هذا العالم .

وتقدم معاصريه كثيرا فأقام نظرة كونية فى الأخلاق وأدرك أنه من حيث التفكير المستقيم ، فان كل سلوك أخلاقى لا يمكن أن يكون غير تعبير عن علاقة الفرد بالكون . لكن لما أصبحت الأخلاق كونية هكذا ، كانت المسألة التالية هى : كيف يمكن ادراك العلاقة بين الفرد والكون على أنها تؤثر فى الكون ؟ وعلى الاجابة عن هذا السؤال يتوقف امكان وضع أخلاق فعالة صادقة ، أو كون الأخلاق لا توجد الا حيث يمكن تفسير التسليم بأنه أخلاقى .

وتلك هى الصخرة البحرية التى تهدد بالخطر كل فلسفة فى الطبيعة ، وكلما تخيل مفكر أنه يستطيع أن يتجنبها بالمهارة فى الابحار ومواتاة الريح دون أن تقع كارثة فانه فى النهاية لابد مصطدم بها ، وكأن ثمت تيارات خفية هى التى دفعته اليها ، وهكذا يلقى نفس المصير الذى لقيه أسلافه . ان اسپينوزا ، شأنه شأن لاو — تسيه ، وتشوانج — تسيه ، والهنود ، والرواقيين ، وكل المفكرين المنطقيين مع أنفسهم ، — لم يستطع أن يحقق مطالب الأخلاق وهى أن علاقة الانسان بالكون سينظر اليها على أنها ليست مجرد علاقة روحية ، ولكنها فى الوقت نفسه اخلاص لها فى العالم المادى . وخصوم هذا المفكر المتوحد يشعرون غريزيا أنه بتقرير فلسفة فى الطبيعة مستقلة يبدو ثم شيء خطر على التفاؤل وعلى أخلاق النظرة الكونية . ومن هنا تحالف كل شيء فى القرنين السابع عشر والثامن عشر للقضاء على فلسفة اسپينوزا .

لقد اضطرب العصر (القرن الثامن عشر) خصوصا من حيث اعتقاده فى التفاؤل . فان الزلزال الرهيب الذى دمر لشبونة فى سنة ١٧٥٥ جعل

جماهير الناس تتساءل عما اذا كان العالم يحكمه فعلا خالق عادل حكيم . فانتهز ڤولتير وكنت وكثير غيرهما من المفكرين فى ذلك العصر — هــذه الفرصة مادة للجدل والتفكير ، فمنهم من اعترف بحيرته وارتباكه ومنهم من بحث عن سبل جديدة للخروج من هذا الاشكال الذى أصاب صميم تفاؤلهــم .

وضآلة ما يمكن أن ينتظره التفاؤل والأخلاق من فلسفة صادقة فى الطبيعة — يدل عليها ليس فقط اسپينوزا ، بل وأيضا جوتفريد ڤلهلــم ليبنتس Gottfried Wilhelm Leibinz (١٦٤٦ — ١٧١٦)[1] . لقــد حاول فى كتابه « الالهيات » Theodicée (١٧١٠) أن يعدل مع النظرة الكونية المتفائلة . وأعانه على ذلك أن فلسفته فى الطبيعة أكثر حيوية ومرونة من فلسفة اسپينوزا . كذلك نراه مصمما على استخدام كل حيلة ممكنة لاعطاء الواقع معنى متفائلا . ومع ذلك فانه لا يذهب الى أكثر من تقرير مجهد لهذه النتيجة وهى أن العالم الموجود فعلا هو أحسن العوالم الممكنة.

وفضلا عن ذلك فان ما يقرره من التفاؤل لا فائدة فيه لنظرته الكونية ، لأنها لا تتضمن طاقات يمكن توجيهها الى الفعل الأخلاقى فى العالم . وحينما يكون منطقيا مع نفسه يظل ، مثل اسپينوزا ، أسيرا فى داخل فلسفة الطبيعة. وكل الصعوبات الناشئة للأخلاق عن فلسفة اسپينوزا الطبيعية الجبرية توجد أيضا فى فلسفته . ونظرا الى أنه لم يضع اتحاد الفكر (الروح) والامتداد (المادة) فى المطلق بعيدا ، بل قرر أنه يتحقق فى أفراد صــغار لا نهاية لعددهم يكولون فى مجموعهم الكون — ويسميهم « الذرات الروحية »

---

(١) ج٠ف٠ ليبنتس : « مذهب جديد فى الطبيعة واتصـــــال الجواهر » (١٦٩٥) ؛ « المقالات الجديدة » (١٧٠٤) ؛ « مـــــذهب الذرات الروحية » (سنة ١٧١٤) .

Monades — فان فلسفته فى الطبيعة تناسب طابع الواقع المتعدد الأشكال أكثر من فلسفة اسپينوزا . وهو يستبق الى حد كبير فلسفة الطبيعة الحديثة القائمة على نظرية الخلية فى المادة . لكنه هو الآخر ظل تحت تأثير الطريقة التى وضع بها ديكارت المشكلة . فانه لا يسمح للأفراد الذين فيهم يتحد الفكر والامتداد بأن يكونوا على علاقات حية بعضهم مع بعض ، بل يحد وجودهم بأنهم مجرد قوى ذات ملكات خيال . وطبيعتهم الجوهرية هى الشعور بالكون ، وبعضها أكثر شعورا والبعض الآخر أقل شعورا ، ولكن كل واحد منهم مستقل عن سائرهم .

وفى فلسفة اسپينوزا يمكن الوصول الى مذهب فى الأخلاق ، بالقدر الذى به يمكن اعطاء تفسير أخلاقى للصلة الصوفية بين الانسان والمطلق . ولكن ليبنتس يسد هذا الطريق على نفسه من حيث أنه لا يقرّ بأن هذا المطلق المجرد هو مضمون الكون . فليس اذن من نتائج المصادفة أنه يتفلسف فى الأخلاق أبدا عن قصد وسعى . ولا يمكن أبدا استنباط أخلاق من فلسفته فى الطبيعة .

وبدلا من الاعتراف بهذه النتيجة والكشف عن مشكلة العلاقة بين الأخلاق وفلسفة الطبيعة ، ينسج فى فلسفته أقوالا تقليدية عن الأخلاق ويعرف الخير بأنه حب الله وحب الانسان .

وفى فلسفة الطبيعة كان ليبنتس أعظم من اسپينوزا ، لأنه يعالج الواقع الحى بعمق وشمول أكثر . لكن فى السعى للوصول الى نظرة صحيحة فى الكون كان متخلفا عن اسپيلوزا كثيرا ، لأن اسپينوزا ، وهو رجل ذو موهبة عقلية أبسط ، يقر بأن التوفيق بين الأخلاق وفلسفة الطبيعة هو المشكلة الرئيسية فى النظرة الكونية ، ويأخذ فى معالجة المشكلة .

ولو بقى ليبنتس منطقيا مع نفسه ، فلربما انتهى الى الالحاد ، كما فعلت

فلسفة صنخيا Sankhya الهندية التى قالت أيضا بأن العالم مؤلف من كثرة من الذرات الفردية السرمدية . ولكنه بدلا من ذلك أدخل تصورا مؤلها عن الله فى فلسفته فى الطبيعة ، ابتغاء الاحتفاظ بتصور للحياة مقنع ؛ وعبر عن ذلك بعبارات متفائلة أخلاقية ديّنة مما جعل فلسفته مقبولة لدى القرن الثامن عشر . فساعدت فلسفته على وضع أسس النزعة العقلية الألمانية، بعد أن بسطهـا كرستيان ڤولف Christian Wolf (١٦٧٩—١٧٥٤) تبسيطا شديدا كاد أن يغير معالمها .

لكن بالرغم من خيانته هذه لفلسفة الطبيعة ، خيانة ارتكبها عن أنبل قصد ، فانه لم يستطع أن يبطل هذه الحقيقة وهى أنه بفضله انتعش التفكير وفقا لمقتضيات فلسـفة الطبيعة . ودون أن يريد ، ساعد على نشر تأثير اسپينوزا .

لكن كون روح العصر سمحت لنفسها بالاختلاط بفلسفة الطبيعة كان وثبة فى المجهول المحفوف بالأخطار . لهذا قاومت ما وسعتها المقاومة . ولكن تحالف كنت واسپينوزا على تقويض النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التى قالت بها النزعة العقلية والتى قامت على أساس العالم الفعلى وهيئت تهيئة ملائمة ، قد جعل روح العصر تصمّم على اعادة البناء ومحـاولة عملية الوصول الى نظرة فى التفاؤل وفى الأخلاق عن طريق التفكير المباشر فى طبيعة العالم الجوهرية . وقدمت الفلسفة النظرية الألمانية خدماتها فى سبيل تنفيذ هذه الخطة .

الفصل السادس عشر

النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة عند فشته

الفلسفة النظرية ، والغنوصية
تاسيس فشته النظرى للأخلاق والتفاؤل
العجز عن تحقيق تصرف الفعل الذى دعا اليه فشته .

حلقت أمام الفلسفة النظرية التى كانت تؤمل فى اكتشاف معنى العالم بأقرب طريق — رؤيا فلسفة أخلاقية متفائلة موضوعة فى قالب واحد . ولا شأن لها بتحليل الظواهر الكونية ابتغاء استنباط طبيعة الكون منها . وهى تسلك سبيل الاستنباط ، لا الاستقراء . وبتفكير مجرد خالص تأمل فى معرفة كيف تطور العالم الحقيقى من فكرة « الموجود » . انها فلسفة فى الطبيعة تخيلية تلبس ثوب المنطق .

والحق فى ادراك العالم على هذه الصورة انما استمده التفكير النظرى من نظرية المعرفة القائلة بأن العالم كما نشاهده هو فكرتنا عنه الى حد يتفاوت مقداره . فنحن نشارك — على نحو أو آخر — فى ايجاده . وينتج عن هذا أن المنطق — وهو الحكم فى نطاق الأنا المحدود — ينبغى أن يدرك على أنه صادر عن ذلك المنطق الذى يحكم المطلق . ولهذا يحق للفرد أن يكشف فى فكره الخاص عن الدوافع وعن عملية صدور العالم الحسى عن صورة « الموجود » . فالنظر ، أى المنطق البناء ، هو مفتاح الباب الخفى لمعرفة العالم .

والفلسفة النظرية الألمانية مرتبطة بطبعها بالغنوصية اليونانية الشرقية التى أطلقت آراءها الخاصة بصدور عالم الحواس عن عالم الموجود المحض

— وذلك فى القرون الأولى من المسيحية . وكانت المذاهب الغنوصية (١) تهدف الى وضع فلسفة فى الخلاص . وركزت جهودها على مسألة : كيف جاءت الكائنات الروحية الموجودة فى العالم المادى اليه ، وكيف يمكنها أن تعود منه الى عالم الوجود المحض . ومن ناحية أخرى حاولت الفلسفة الألمانية النظرية أن تحصل على معرفة بالعالم من شأنها أن تعطى معنى لنشاط الكائنات الروحية فى العالم . وكان التفكير النظرى فى بداية التقويم المسيحى ثنائيا ومتشائما ، أما فى بداية القرن التاسع عشر فقد كان واحديا ومتفائلا . وفى كلتا الحالتين كان منهج الوصول الى النظرة الكونية واحدا .

وأبرز ممثلى الفلسفة النظرية : يوهان جوتليب فشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤) ، فريدرش ڤلهلم يوسف شلنج Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (١٧٧٥ — ١٨٥٤) ، وجورج ڤلهلم فريدرش هيجل George Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠—١٨٣١). بيد أن فشته وهيجل هما وحدهما اللذان أنتجا نظرات كونية ذات طابع خاص . أما شلنج فانه لم يتقدم الى أبعد من فلسفة الطبيعة ، وظل وحده بعيدا عن الكفاح من أجل فلسفة أخلاقية متفائلة هى التى شغلت عصره . لقد كان فكره فى تموّج دائم ، فأفاد من كل وجهات النظر الممكنة الواحدة تلو الأخرى : فكان مرة مهتما بالعلم الطبيعى ، ومرة ثانية باسپينوزا ، ومرة ثالثة بالفكر المسيحى . ولم يقم أبدا بمحاولة محدودة واعية لاقامة مذهب فى الأخلاق .

---

(١) أشهر رجال الغنوصية هم : بازليدس وڤالنتينوس ومرقيون ، وقد عاشوا جميعا فى النصف الأول من القرن الثانى بعد الميلاد . وفى بداية القرن الثانى نشأت أنواع عديدة من المذاهب الغنوصية ، تماما كما حدث فى بداية القرن التاسع عشر من نشوء عدة مذاهب نظرية . وحاول علمان من أعلام المسيحية فى الاسكندرية ، وهما : فلاڤيوس كليمانس ، فى نهاية القرن الثانى للميلاد ، وأوريجانس فى مطلع القرن الثالث ، أن يوفقا بين الآراء الغنوصية وبين مذهب الكنيسة .

بدأ فشته من الطرف المضاد لاسپينوزا[1] . واستخلص من أفكار كنت نتائجها ، ابتغاء أن يستخلص من الكون اعترافا بأنه أخلاقى متفائل محض.

ويرى فشته أن كنت أخطأ فى عدم الربط الباطن بين اكتشافيه : المثالية الابستمولوجية وأخلاق الآمر المطلق ، — ذلك الربط القائم بينهما فعلا .

ما هو معنى هذه الحقيقة ، ألا وهى أن القانون الأخلاقى والعالم المادى كليهما يتحقق فى ذاتى ؟ تلك هى نقطة الانطلاق فى فلسفة فشته .

من خلال الآمر المطلق ، أشعر أن « الأنا » الخاص بى هو ارادة فعل تتحدد بنفسها . وتبعا لهذا فان كل « شيء فى ذاته » ، أفترض أنه موجود خلف الظواهر كواقع تقوم عليه ، هو أيضا ارادة فعل تتحدد بنفسها . والطبيعة الجوهرية للوجود اللامتناهى لا يمكن أن تكون غير ذلك . ولهذا فان الكون هو الشكل الظاهرى لارادة فعل لامتناهية تتحدد بنفسها .

لماذا يبدو « الأنا » المطلق كظاهرة فى عالم الحس ؟ ولماذا ينكشف الوجود على صورة صيرورة ؟ اذا فهمت هذا ، فهمت معنى العالم ومعنى حياتى .

و « الأنا » المطلق ، لأنه ارادة فعل لامتناهية ، لا يمكن أن يظل « أنا ». انه يقرر « لا — أنا » حدا لنفسه من أجل أن يتغلب عليه المرة تلو المرة ، وبهذا يصبح واعيا لنفسه كارادة فعل . وهذه العملية تأخذ مكانها وسط كثرة من الموجودات العاقلة المتناهية وبقدرتهم على الادراك يصبح عالم

---

(١) ى.ج.فشته : « أسس كل النظريات العلمية » (سنة ١٧٩٤) ؛ « مذهب التعليم الأخلاقى وفقا لمبادىء العلم » (سنة ١٧٩٨) ؛ « مصير الانسان» (سنة ١٨٠٠) ؛ « نحو حياة سعيدة » (سنة ١٨٠٦) ؛ « خطب فى الشعب الألمانى » (١٨٠٨) .

وقد نشر ابنه طبعة كاملة لمؤلفات أبيه ، فى سنة ١٨٤٥ والسنوات التالية. ونشر ف. مديكوس F. Medicus مختارات جيدة من مؤلفاته (من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٢) .

الحواس واقعيا . ويعدون التغلب عليه واجبا يستشعرونه خفية فى أنفسهم ويربطهم بروح العالم . وهذا هو معنى فلسفة وحدة « الأنا » و «اللا أنا».

وهكذا فان العالم ليس فقط لا يوجد الا فى فكرتى عنه ؛ بل هو أيضا انما ينشأ فى ذاتى من أجل أن يكون فى وسعى آن آجد شيئا تستطيع ارادتى القيام بالواجب — أن تمارس نشاطها فيه . وظاهرتا الصيرورة والاختفاء اللتان أصدرهما عن نفسى انما توجدان من أجل أن أدرك نفسى من خلالهما على أنى كائن أخلاقى . وعلى هـذا النحو يمكن المثالية الابستمولوجية والآمر المطلق ، اذا اتحدا وتسلق أحدهما على كتف الآخر — أن ينظرا من خلال الستور التى تخفى سر العالم .

ويحتج كنت على الفكرة القائلة بأن مذهب فشته يعد تكميلا لفلسفته هو . والواقع أن فشته يتابع بمهارة الخطوط التى رسمها كنت فى « نقد العقل المحض » و « نقد العقل العملى » ، ويستخلص من أفكار كنت نظرة كونية أخلاقية تؤكد العالم والحياة قائمة برأسها . ويعرض هذا بصورة مفهومة فى كتابه « مصير الانسان » الذى طبع سنة ١٨٠٠ . ويعد هذا الكتاب من أقوى الوثائق التى أبدعها النضال من أجل نظرة أخلاقية فى الحياة .

وفشته يمد الواجب المطلق المجرد عند كنت بمضمون يتألف من الانسان بوصفه أداة « الأنا » المطلق الدائم الفعل ، ويرى أن رسالته هى العمل مع ذلك « الأنا » « ابتغاء وضع عالم الحواس كله تحت سيطرة العقل » .

ولما كان مبدؤه الأخلاقى الأساسى ذا مضـمون ، فانه قادر على أن يستخلص مطالب خاصة منه ؛ بيد أن هذا المضمون عام وغامض الى درجة أن قانون الواجب المستخلص منه ليست له غير قوة حيوية ضئيلة . ولا يمكن استفادة شيء من هذا المبدأ الأساسى أكثر من هذا المطلب وهو أن الانسان

فى كل مواقف الحياة سيؤدى الواجبات التى تقع على عاتقه بين الحين والحين كنتيجة لما قدر له من وجوب العمل على تحقيق سيطرة العقل على الطبيعة . ولهذا فان فشته يميز بين الواجبات العامة التى ينبغى على الانسان ، بوصفه انسانا ، أن يحققها ، وبين الواجبات الخاصة المقررة عليه بسبب مواهبه الطبيعية ومركزه الاجتماعى ومهنته . وهو يلح فى توكيد أهمية هذه الواجبات الأخيرة بخاصة .

وفشته ، بتعريفه الأخلاق بأنها نشاط يهدف الى اخضاع العالم المادى للعقل ، يعطى الأخلاق النفعية التى قالت بها النزعة العقلية صيغة كونية ، وبهذا يمد الحماسة الأخلاقية التى كانت من مكتشفات عصره بأساس شامل عميق . وفى هذا أيضا نمى فشته ما كان يحلق أمام عقل كنت .

وهو فى الوقت نفسه يعارض ممثلى فلسفة التنوير الشعبية ، وفى رسالة جدلية ينقد كرستوف فريدرش نيكولاى Christoph Friedrich Nicolai نقدا قاسيا جدا . ولكن اللوم الوحيد الذى يستطيع أن يوجهه اليهم هو أنهم يريدون المضى فى تزويد النظرة الكونية الساذجة التى وصل اليها العقل الانسانى — تزويدها بمكان للأخلاق وللايمان بالتقدم ، بدلا من تقبل كليهما من الفلسفة الناتجة عن وحدة المثالية الابستمولوجية والآمر المطلق . والاستمرار فى نزعة عقلية ناقصة بعد أن أوجد كنت وأوجد هو نزعة عقلية كاملة يعد فى نظره جريمة ضد الحق . فعنده أن ابتداء الحكمة فى ادراك هذه المفارقة ألا وهى أن « الشعور بعالم الواقع الفعلى انما ينشأ من حاجتنا الى الفعل ، لا العكس وهو أن حاجتنا الى الفعل تنشأ من شعورنا بالعالم » .

وهكذا نرى أن روح فلسفة فشته هى روح النزعة العقلية تماما ، اللهم الا أن النزعة العقلية تعتقد أنها وجدت نفسها معه فى طبيعة الوجود

الحقيقية ، وأنها تزداد من ثم يقينا واشتعال حماسة . وفى مؤلفات فشته نجد دفعا حثيثا للناس كى يعملوا على اصلاح العالم . انه يعلمهم الطاعة للصوت الباطن الذى يدفعهم الى الفعل ، ويشير عليهم بالواجب مهما تكن ظروف حياتهم . ويعلمهم أن يعرفوا أنه بالعمل على هـذا النحو يحققون الغرض الأعلى ، والوحيد ، من حياتهم .

وبسبب هذا الدافع الباطن الى الفعل نشتاق الى عالم أحسن من العالم المحيط بنا ، والايمان بهذا العالم الأحسن هو الذى نعيش عليه . وفشته يعلن عن تفاؤل لا حد له . « وكل انفجارات القوة الغاشمة هذه التى يقضى على القوة الانسانية منها ، وكل تلك الأعاصير المدمرة ، والزلازل ، وضروب الطفح البركانى — لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير المقاومات الأخـيرة للكتلة الوحشية للطبيعة ضد التيار المتقدم باطراد ذى الأهداف السامى بالحياة ، التيار الذى هى مجدة على السير فيه ، وان كان ذلك ضد ميولها الخاصة » .. « ان الطبيعة تزداد بالنسبة الينا شفوفا وقبولا للفحص عن عمائق سرها ، والقوة الانسانية الرشيدة ، مسلحة باختراعاتها ، مقدر لها أن تسيطر عليها دون عناء ، وأن تستثمر بسلام فتحها النهـائى »[1] . ها هنا يعبر فشته عن أهازيج انتصار الايمان بالتقـدم التى ظلت روح العصر الحديث الذى يعيش على انجازات معارفه وقوته - - تنظيمها منذ عصر النهضة . انه واثق كل الثقة ، شأنه شأن أشد العقليين اخلاصا ، أن الطبيعة هى الجاموسة التى ظلت تنفر مدى طويلا من حمل النير ولكنها فى النهاية لابد أن تخضع وتحمله .

أما أن الانسانية ستكمل نفسها وتصل الى حال من السلام الدائم — فهذا أمر يقينى عنده يقين الكمال الذى ستصل اليه الطبيعة ذات يوم .

(١) هذه العبارات والعبارات التالية مقتبسة من كتابه « مصير الانسان » .

صحيح أننا الآن فى فترة توقف للتقدم مع نكوص موقوت ، لكن حينما يمضى هذا « وتعرف كل الأشياء المفيدة التى اكتشفت فى مكان ما وتنتشر بين الناس جميعا ، هنالك ترفع الانسانية نفسها بغير توقف — مستعملة قواها فى تعاون تام وتقدم بخطوة واحدة ، ولن يتوقف التقدم ولن يكون ثم نكوص — ترفع نفسها الى مستوى حضارة لا نستطيع أن تتصورها » .

وفشته لا يسند الى الدولة دورا هاما كثيرا فى كتاباته الأولى ، أما فى كتاباته الأخيرة فيعزو اليها أهمية كبرى . ففى كتابه « آساس قانون الطبيعة » (١٧٩٦) Grundlage des Naturrechts يرى أن دور الدولة هو المحافظة على النظام والسهر على تنفيذ القوانين فحسب . وفى كتابه : « الدولة التجارية الموصدة » Der geschlossene Handelstaat الذى ظهر فى سنة ١٨٠٠ يخول للدولة الحق فى تنظيم الصناعة وتولى الواجبات الاجتماعية . وفى « خطبه الى الأمة الألمانية » (١٨٠٨) Reden an die deutsche Nation يكل الى الدولة أمر التربية الأخلاقية وحماية فضيلة الانسانية .

والانسان الذى شق طريقه بفضل المثالية الابستمولوجية الى النزعة العقلية العليا آمن من فقدان تفاؤله ، مهما عانى من تجارب قاسية ومحن . لقد أدرك أن العالم المادى ليس الا حائلا خلقته الارادة الفعالة الى غير نهاية من أجل أن تتغلب عليه . وهذا يهبه استقلالا داخليا فى مواجهة كل الأحداث . ولا حاجة به الى تفهمها واحدة واحدة . وفى وسعه أن يدع جانبا قسما كبيرا منها بوصفه محيرا لعقله المتناهى . وحسبه أن يعرف ما هو جوهرى بالنسبة اليه وهو أن ما هو حقيقى فى العالم ليس المادة ، بل الروح وحدها .

ان الانسان يشارك فى الروح الفاعلة أبدا ، وبهذا يرتفع فوق العالم ،

ويكون خالدا . والآلام التى يلقاها لا تؤثر الا فى الطبيعة ، « التى يرتبط بها على نحو رائع » ، ولا تؤثر فى ذاته التى هى وجـود فوق الطبيعـة بأسرها . وما له أن يخاف الموت ، لأنه لا يموت لنفسه ، بل لأولئك الذين سيبقون بعده .. « كل موت فى الطبيعة ميلاد .. والطبيعة بأسرها ليست الا حياة . وليس الموت هو الذى يقتل ، بل الحياة الحية المستترة وراء الحياة القديمة هى التى تبدأ الآن وتمضى فى تطورها ونموها . ان الموت والميلاد ليسا الا كفاح الحياة مع نفسها فى محاولة للكشف عن نفسها على نحو يزداد وضوحا وتشابها مع ذاتها الحقة » . وبعبارات مشابهة أعلن الواحدى الصينى ، تشوانج — تسيه ، أن الحياة باقية أبدا ، وأن موت الفرد لا يعنى الا أن وجودا قد أعيد تشكيله لتكوين وجود آخر .

* * *

وفلسفة فشته فى الفاعلية المطلقة تعبير عن شخصيته الأخلاقية القوية ، التى تأخذ المشاكل فى يدها باندفاع وتضحية ، وتستهلك نفسها فى التوتر الناجم عن ذلك . بيد أنه كان عاجزا عن صنع تأليف صحيح بين المثاليـة الأخلاقية والمثالية الابستمولوجية حتى يستطيع أن ينشىء نظـرة كونية أخلاقية هى ضرورة فكرية . فهذه المحاولة أثبتت اخفاقها فى كل ناحية .

وقد تخلى فشته عن كل تمييز بين الفعل الانسانى والأحداث التى تجرى فى العالم ، من أجل أن يدرك الأخلاق على أنها جزء من المجرى الطبيعى لأحداث العالم ، اذ رأى أن هذا التمييز لا محصل له . وهو يقول ان دافع روح العالم الى الفاعلية يعانى نفسه فى الانسان بوصفه ارادة للفعل الأخلاقى. بيد أن العالم كله ملىء بهذه الارادة للفعل المنبثقة أبدا ضد الحدود التى فرضتها على نفسها . وكل ما يحدث ليس الا تعبيرا عنها . فما الفارق اذن بين الأحداث الطبيعية والأخلاقية ؟ بين الفعالية فى ذاتها والفعالية الأخلاقية؟

يرى فشته أن النشاط القاصد المسترشد بالمعرفة والقصد الى اخضاع عالم الحواس للعقل — هو أخلاقى . لكن اذا تفحصنا هذا ، فما معناه ؟ معناه أن الروح المتناهية تصبح أخلاقية بالمشاركة فى نشاط الروح اللامتناهية الهادف الى التغلب على الحدود التى خلقها بنفسه . فاذا نظرنا الى فكر فشته من هذه الزاوية ، رأينا بوضوح أنه مع النظرة الكونية الناتجة عن المزج بين المثالية الأخلاقية والمثالية الابستمولوجية لم يعد ثم معنى للأخلاق.

ونتساءل : ما معنى « اخضاع العالم المادى كله لسلطان العقل » ؟ ان هذه النظرة الى الأخلاق ليست فقط واسعة كل السعة ، بل وأيضا وهمية . ان الانسان قادر ، الى حد محدود ، على اخضاع قوى الطبيعة وتسخيرها لنفسه ، وبشىء من التزيد يمكنه أن يصف مثل هذا العمل ليس فقط بأنه حافل بالغرض ، بل أخلاقى أيضا بأوسع المعانى . ان له بعض « التأثير » على الأرض ، لا على الكون . وكونه يسمى الأجرام السماوية العظيمة ويحسب أفلاك الكثير منها — لا يعنى أنه يخضعها لسلطان العقل . كذلك الحياة فى أعماق البحار لا يستطيع أن يؤثر فيها أكثر من أن يقتنص نماذج منها ويعطيها أسماء .

وفشته ، لكى يتمكن من تقرير أن ثمت غاية أخلاقية فى العالم ، تراه يزيف شهادة ميلادها ، ويجعل أباها الآمر المطلق وأمها المثالية الابستمولوجية . لكن دون جدوى . فان الغاية الأخلاقية المتولدة على هذا النحو لا يمكن أن ترضى الفكر الأخلاقى .

وفشته بادراكه الروح اللامتناهى الذى يشارك فيه الروح المتناهى على أنه ارادة فعل ، يحاول أن يجعل من الممكن قيام فلسفة تدعو الى توكيد أخلاقى للعالم والحياة . والواقع أن هذا لا يتقدم به الى أكثر من توكيد للعالم والحياة أكثر انفعالية ، يهرب فيه فكرة الواجب ، بمعونة الفكر

النظرى ، معلنا بذلك أنه أخلاقى . وأمره فى هذا أمر فلاسـفة الطبيعة الصينيين الذين أجهدوا أنفسهم عبثا فى ايجاد أخلاق مستخلصة من توكيد العالم والحياة .

ان الفناء فى المطلق عن طريق الفعل ، كما فى مذهب فشته ، أمر رائع ، ولكنه غير أخلاقى بل وفوق أخلاقى ، مثل نظيره ألا وهو الفناء فى المطلق عن طريق الفكر . والعنصر الذى يحتاج له تصوف الفناء فى المطلق لجعله أخلاقيا لا يمكن كفالته بتوكيد أو بالتقليل من أهمية ارادة الفعل .

وتصوف الفعل عند فشته الذى يطلق فيه طاقته فى العالم — متصل بأخلاق الفعل ، كما أن تصوف المعرفة عند اسبينوزا ، وفيه يفنى الانسان فى العالم ، متصل بأخلاق تكميل الذات . ولكن لا واحد منهما يمكن تنميته الى أخلاق حقيقية الا على نحو ناقص .

والفناء فى المطلق الذى يتحقق بفعـل من أفعال الفكر هو أقرب الى فلسفة الطبيعة من ذلك الذى يكمل نفسه فى الفعـل . والبراهمة وبوذا ولاو — تسيه وتشوانج — تسيه واسپينوزا والمتصوفة فى كل عصر أدركوا الاتحاد مع المطلق على أنه البقاء فيه . أما تصوف الفعل عند فشته فأكثر توغلا فى طريق الفكر الثنوى منه فى طريق فلسفة الطبيعة الحقيقية . لقد تعلق به فشته بدافع الحماسة ، ولكنه أخلص له عن حق لأنه شـعر بأن مصالح أخلاق الفعل تصان به على نحو أفضل مما تصان به عند الآخر . لكنه لما كان قد اختار نهائيا فلسفة الطبيعة ، وان سيطر عليه المثل الأعلى للأخلاق الفعالة ، فقد اقترب شيئا فشيئا من النتائج الطبيعية لمثل هـذه الفلسـفة ذات النزعة السكونية ، ومرّ بعملية تطـور تقربه من مذهب اسپينوزا . ففى كتابه « نحو حياة سعيدة » الذى ظهر سنة ١٨٠٦ ، بعد كتابه « مصير الانسان » بست سنوات ، لم يعد فى نظره ما هو أخلاقى

هو الأهم ، بل ما هو دينى ، واعترف الآن بأن المعنى النهائى للحياة ليس العمل فى الله ، بل الفناء فيه . قال : « ان الفناء هو الباب المؤدى الى الحياة العليـــا » .

وهو يؤمن أنه بذلك انما يعمق نظرته الكونية دون أن يقلل من طاقتها الأخلاقية . لقد ظل حتى النهاية الروح الفخور التى تستهلك نفسها فى الفعل من أجل العمل على تقدم العالم . ولكن فكره انحنى تحت وطأة فلسفة الطبيعة . ودون أن يعترف بذلك صراحة لنفسه ، قرر أنه لا يمكن أن يستخلص من فلسفة الطبيعة غير معنى عقلى لا أخلاقى للعالم والحياة . واسپينوزا يلاحظ بابتسام كيف اضطر الى التوقف عنـــد الفكرة التى لا تستطيع فلسفة الطبيعة أن تتقدم بعدها بواسطة قوة اندفاعها الذاتية .

وفشته أول فيلسوف يعلن صراحة أن النظرة فى الحياة التى لا تمكن الانسان من تفسير أن الاخلاص النشيط المتحمس للكون انما يقوم على أساس طبيعة العالم والحياة — نقول انه يعلن صراحة أن مثل هذه النظرة ليست أخلاقية . بيد أن الطريق الذى يسلكه لتنمية هذه الفكرة يشرد به بعيدا . فبدلا من أن يوغل بحمق فى السؤال عن كيف أن الأحداث الأخلاقية، وان أتت من روح العالم ونتوجه الى العالم ، هى بالرغم من ذلك متباينة عن أحداث العـــالم ، ويفحص طبيعة هـــذا التباين — نراه يســـتخدم الحيلة التى يسرها كنت ، بمساعدة المثاليـــة الاپستمولوجية ، وهى أن النظرة الكونية الأخـــلاقية هى ضرورة من ضرورات الفكر . وكثير من معاصريه يعتقدون معه أنها بذلك قد بلغت مرتبة السيادة ، وحتى أولئك الذين لا يستطيعون أن يسايروه على طول فلسفة « الأنا » و « اللاأنا » ، تأسرهم قوة الشخصية الأخلاقية الناطقة فى كتابات فشته .

والأثر المباشر اذن لفلسفة فشته هو أن روح النزعة العقلية المتفائلة

الأخلاقية تحافظ على موقعها وتزداد قوة وعمقا . ان هذا الرجل المتحمس قد وهب الأخلاق والحضارة دفعة هائلة . بيد أن السفينة التى استقلها مع أصحابه فى رحلة على بحر المعرفة ، والريح مواتية من خلفها ، عاطبة . وحلول الكارثة بها مسألة زمن فحسب .

وايمان فشته بأنه استخلص من طبيعة الكون الدافع الحى للواجب الأخلاقى والفعل الأخلاقى الذى يستشعره فى داخل نفسه — هذا الايمان هو مجرد وهم . والطريقة التى بها يدرك مشكلة النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة ، ويقرر أنه من أجل حلها لا فائدة فى العمليات العادية ، ولا مناص من استخدام وسائل عنيفة متفاوتة فى عنفها — نقول ان هـذه الطريقة تكشف فيه عن مفكر عظيم .

الفصل السابع عشر

شلر ؛ جيته ؛ أشليرماخر

النظرة الكونية الأخلاقية عند شلر
نظرة جيته الكونية قائمة على فلسفة الطبيعة
محاولة اشليرماخر ايجاد فلسفة فى الطبيعة

من الحقائق البالغة الأهمية أن وجدت النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة التى قال بها كنت وفشته مدافعا ونصيرا فى شخص فريدرش فون شلر Friedrich von Schiller (١٧٥٩ — ١٨٠٥) الذى استطاع أن يقدمها لعامة النـاس بالقوة المتوافرة فى اللغـة الشعرية . وقد كان شلر موهوبا فى الفلسفة ، وحاول أن يوسع من تلك النظرة لأنه أراد أن يوسع أسس الأخلاق ببيان ارتباطها بعلم الجمال .

وفى « رسائل خاصة بالتثقيف الجمالى للانسانية » (١٧٩٥) استقصى البحث فى فكرة أن الفن والأخلاق يرتبطان معا من حيث أنه فى كليهما يقيم الانسان علاقة مع العالم المادى حرة خلاقة . « الانتقال من حالة الشعور السلبية الى حالة الفكر الايجابية والارادة لا يتم الا من خلال حالة وسط من الحرية الجمالية .. وليس ثم سبيل الى جعل الانسان الشاعر [من : الشعور] عاقلا غير جعله أولا ذا طابع جمالى » . بيد أن شلر لا يتوسع فى بيان الكيفية التى بها قدرة الانسان على الحرية ، التى يكونها علم الجمال فى الانسان ، تهيؤه للأخلاق . وبحثه هنا ، على الرغم مما لقيه من اهتمام عن

جدارة واستحقاق أكثر خطابة منه بحثا جوهريا . انه لم ينزل الى أعماق مشكلة الصلات بين علم الجمال وعلم الأخلاق .

وعلى عكس شلر ، وقف يوهان ڤلفجانج فون جيته Jonann Wolf-gang von Goethe (١٧٤٩—١٨٣٢) من فلسفة النزعة العقلية المتعمقة نفس الموقف الذى وقفه من النزعة العقلية المعتادة ، أعنى موقف التباعد . ووجد من المستحيل أن يشارك فى الثقة التى نظر بها الناس من حوله الى المعتقدات المتفائلة الأخلاقية على أنها قائمة على أساس وطيد . وما يميزه من كنت وفشته وشلر هو توقيره لواقع الطبيعة . فالطبيعة فى نظره شىء قائم بذاته، وليس مجرد شىء موجود من أجل الانسان . انه لا يطلب منها أن تتلاءم تلاؤما تاما مع أهدافنا الأخلاقية المتفائلة . ولا يقسو عليها ، سواء عن طريق المثالية الايستمولوجية أو المثالية الأخلاقية أو عن طريق النظر الكثير الدعاوى ، وانما يعيش فيها ككائن بشرى يتطلع الى الوجود بدهشة ولا يدرى كيف يصوغ صلتها بروح العالم .

لقد أضل ديكارت الفلسفة الحديثة لما أن قطع العالم الى موضوعات ذوات امتداد ، وموضوعات تفكر ، ثم رفض أن يعزو الى كل منهما امكان التأثير فى الآخر . وفى اثره كسر المفكرون أدمغتهم فى البحث فى مشكلة هذين النوعين المتوازيين من الوجود ، وحاولوا أن يصوغوا العالم فى صيغ فكرية . ولم يدخل فى عقولهم أبدا أن العالم حياة ، وأن فى الحياة لغز الألغاز . ومن هنا غفلوا فى فلسفتهم عما هو بالغ الأهمية . ولأن ديكارت سبقهما لم يستطع المفكران العظيمان اللذان اعتنقا فلسفة الطبيعة — وهما اسپينوزا وليبنتس — أن يذهبا الى أبعد من فلسفة فى الطبيعة ميتة تقريبا. ولما كان كنت وفشته يسلكان سبيل ديكارت فانهما أعرضا عن كل فلسفة فى العالم الحقيقى .

ولهذا فان ديكارت والايمان الأخلاقى بالتقدم يتفقـان فى اهمالهما لشأن الطبيعة . فكلاهما يغفل عن هذه الحقيقة وهى أن الطبيعة حياة ، وأنها توجد لذاتها . ولأن جيته لم يستطع أن يشاركهما فى ذلك فانه تجاسر على الاقرار بأنه لا يفهم شيئا فى الفلسفة . وعظمته فى هذا وهو أنه فى عصر ساده الفكر النظرى المجرد كانت لديه الشجاعة على البقاء مخلصا لما هو أولى طبيعى .

لقد أسره ما فى الطبيعة من حياة فردية مستسرة ، فاعتنق نظرة كونية ناقصة رائعة . فبروح الباحث راح ينفذ فى أعماق كل شىء وتساءل عن كل ما يجرى من حوله . لقد أراد أن يفكر تفكيرا متفـائلا . وكان لأفكار شيفتسبرى Shaftesbury سـحرها فيه . وفى جوقة التفاؤل العاليـة الأصوات من حوله لم يستطع أن يشارك . ان توكيد العالم والحياة ليس فى نظره شيئا بسيطا كما كان عند فشته وشلر . فاجتهد أن يصل الى تصور أخلاقى للكون ، لكنه اعترف لنفسه بالاخفاق . لهذا لم يجرؤ على أن ينسب الى الطبيعة معنى . أما الحياة فقد شاء أن ينسب اليها معنى . لقد بحث عنها فى النشاط المفيد . فقد رأى أن اعطاء النظرة الكونية للنشاط والفاعلية مكانا فى فلسفة الطبيعة — هو من قبيل الضرورة الباطنة . وهو يعبر عن ايمانه بأن الفعل هو الأمر الوحيد الذى يعطى الرضا فى الحياة ، وأن فيه يكمن المعنى المستسر للوجود — تقول انه يعبر عن ذلك فى مسرحية « فاوست » بوصفه شيئا اكتسبه بعناء خلال سفره فى الوجود وسيستمسك به دون أن يعرف كيف يفسره تفسيرا تاما .

ويناضل جيته فى سبيل الوصول الى تصور للفاعلية الأخلاقية ، بيد أنه لا يستطيع الوصول الى مثل هذا التصور لأن فلسفة الطبيعة غير قادرة على تزويده بأى معيار لما هو أخلاقى . فما لم تستطع تلك الفلسفة أن

تعطيه الى الواحديين الصينيين واسپينوزا لم تستطع أن تعطيه اياه .

والمدى الذى امتدت اليه نظرة جيته فى الوجود ، وقد حددها الواقع، ظل مستترا عن معاصريه . وعدم اكتمالها أبعد عنه عطفهم واستثارهم ، لأنهم لم يفهموا معرفة بالعالم والحياة لا يمكن اختزالها الى مذهب بل تظل لاصقة بالوقائع . لقد تمسكو بتفاؤلهم وأخلاقهم .

أما دانيـل ارنست اشـليرماخر Daniel Ernst Schleiermacher (١٧٦٨ — ١٨٣٤) فقد وقف بمنأى عن النزعة العقلية المعتادة ، والمتعمقة ، على السواء لأنه لم يستطع أن يتحرر من تأثير اسپينوزا[١] . لقـد قضى حياته يدعو لفلسفة اسپينوزا فى الطبيعة بوصفها أخلاقا وديانة مسيحية معا حسبما استطاع أن يصورها كذلك . ولهذا فانه كان يصـورها دائما فى هذه الصورة أو تلك .

ان القانون الأخلاقى المقبول عند الناس يجعل الانسان — فى نظـر اشليرماخر — يجرى فى الدنيا كفرد أخلاقى عاكف على اصلاح العالم . وما دام الانسان يعيش على هذا النحو ، فى حال من الحماسة مستمرة ، فانه يخاطر بفقدان ذاته وشخصيته فيصبح عديم الشخصية ، وينسى أن واجبه الأول أن يكون وحده مع نفسه ، وأن ينظر فى نفسه ، وبدلا من أن يكون مجرد مخلوق بشرى يصبح شخصية .

وهذا التخلى عن حماسة النزعة العقلية للفعل نجده فى « المناجيات » ، وهى تأملات باطنة رائعة قصد بها الى رأس السنة فى السنة الأولى من القرن

(١) دانيل ارنست اشليرماخر : « مقالات فى الدين موجهة الى المثقفين من مزدريه » (سنة ١٧٩٩) ؛ « مناجيات » (سنة ١٨٠٠) ؛ « مخطط نقد الفلسفة الأخـلاقية حتى العصر الحاضر » (سنة ١٨٠٣) ؛ « العقيدة المسـيحية » (سنة ١٨٢١ ـ سنة ١٨٢٢) ؛ « مشروع مذهب فى الفلسفة الأخلاقية » (ظهر بعد وفاته فى سنة ١٨٣٥) .

التاسع عشر . ويخيل الى المرء أنه يسمع فيها لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ينقدان النزعة الأخلاقية والتعصب للتقدم عند كونفوشيوس .

وعند اشليرماخر أن واجب الانسان الأول هو أن يحقق اتحاده باللامتناهى ، وأن يرى الكون فى اللامتناهى . وما ينتج عن هذا كفعل هو المهم حقا وله خطره فى الأخلاق .

والأخلاق عند اسپينوزا هى فى الاحتفاظ بالنفس فى أعلى مستوى وفى الحياة حياة الفكر أولى من حياة الوجود الجسمانى . والأخلاق عند اشلير ماخر تستهدف نفس الغاية ، اللهم الا أنه يسعى ليمزج بها اهتماما بالعالم أوسع مما نجده عند اسپينوزا . وساعده فى هذا الاتجاه ايمانه بأن التقدم محايث[1] .

وليس ثم استكمال للأشياء غير ما هو محايث فيها . ولهذا فان الأخلاق ليست وضع القوانين ، بل تعرف ووصف الميول العاملة على التقدم الذى يظهر فى العالم ، مع السلوك فى نفس الاتجاه . ان القانون الأخلاقى لا يتميز من قانون الطبيعة ولا يسلك أهدافا أخرى . انما هو قانون الطبيعة يبلغ فى الانسان مرتبة الشعور بالذات .

لهذا لم تكن مهمة اشليرماخر ، كما كانت مهمة فشته ، اخضاع الكون لسلطان العقل ؛ بل اقتصرت على القول باتحاد الطبيعة والعقل فى ميدان الفعل الانسانى ، الساعى أبدا الى تحقيق نفسه فى داخل ذلك الكون . « وكل معرفة أخلاقية هى التعبير عن مجهودات العقل البادئة أبدا غير المكتملة أبدا لكى يصبح طبيعة » . والأخلاق « علم » تأملى ، وتدور حول قطبين هما : العلم الطبيعى والتاريخ البشرى .

---

(١) [محايث :Immanent أى فى باطن الأشياء ـ المترجم] .

والأخلاق الناشئة عن هذا التصور الأساسى ، مثل الأخلاق التى قال بها لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ، قد خففت الى حد أنه لم يعد فيها بعد أية قوة ومهما حاول اشليرماخر اخفاء هذه الحقيقة بواسطة الطريقة العجيبة الرائعة التى عرض بها فكره ، فانهـا مع ذلك لا تلعب غير دور ثانوى . وما يعطى معنى للوجود الانسانى هو أمر مستقل عن الأفعال ؛ انه الاتحاد باللامتناهى الذى يعانى فى الشعور .

والأخلاق التى دعا اليها اشليرماخر لا تفوق تلك التى قال بها اسپينوزا الا فى براعة الديالكتيك ، لا فى الواقع . وفلسفته هى عينها فلسفة اسپينوزا، وقد ازدادت غنى بايمانه بأن التقدم باطن . ومن هنا ترفء أخلاقه بألوان زاهية .

وهكذا نرى أن فلسفة الطبيعة الحية عند جيتـه وفلسفة الطبيعـة الاسپينوزية عند اشليرماخر تقوض الأساس الذى يقوم عليه رجال القرن التاسع عشر الناشىء الذين كان تفكيرهم ذا نزعة أخلاقية متفائلة متحمسة . ولم تهتم الدهماء بمسالكهم الخطيرة هذه بل تطلعت فى جدة الى الصواريخ النارية التى أطلقها كنت وفشته ، بينما كان شلر ينشد شعره . ثم بدأت طلقات الصواريخ تلقى ضوءا لامعا خاصا . وأقبل الأستاذ فى فن عرض الصواريخ النارية يعمل ، ونعنى به هيجل .

الفصل الثامن عشر

نظرة هيجل الكونية المتفائلة فوق الأخلاقية

الأخلاق فى فلسفة الطبيعة عند هيجل وفى فلسفة التاريخ
فكرة هيجل الكونية فوق الأخلاقية
ايمانه بالتقدم

كان اهتمام فشته الرئيسى موجها الى الأخلاق فى فلسفته النظرية . أما هيجل فكان يرمى الى الحق قبل كل شىء ، وكان مفكرا أكثر عمقا وموضوعية [1] . وبينما استعان بكل ما يمكن أن يفيده من الوقائع ، فقد حاول اكتشاف معنى « الوجود » . لهذا لم يستطع أن يوافق فشته على المسلك العنيف الذى أوحت به الأخلاق التى دعا اليها ، وأعنى بذلك أن يجعل الآمر المطلق أبا للعالم والمثالية الإپستمولوجية أما له . وقبل أن يذهب الى مدى كتابة شهادة ميلاد للعالم ، قام ببعض الأبحاث الجوهرية. فدرس القوانين التى تحكم الحوادث ، كما تنكشف فى التاريخ . ثم جعل من هذه القوانين أساسا للعمليات الانشائية التى تفسر أصل العالم ابتداء من تصور (أو فكرة) الوجود . ولهذا فان فلسفته فلسفة فى التاريخ كونية . وقد شيد البناء تشييدا راسخا ، لوقاية الانسان من الخارج . وهذا هو السبب فى أنه لا يزال مقنعا حتى لو ضاعت خطوطه فى اللانهاية .

---

(١) فريدرش هيجل Friedrich Hegel : «ظاهريات الروح» (سنة ١٨٠٧)؛ « علم المنطق » (ثلاثة مجلدات ، سنة ١٨١٢ ــ سنة ١٨٢٦) ؛ « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (سنة ١٨١٧) ؛ « فلسفة القانون » (سنة ١٨٢١) ؛ «فلسفة التاريخ» (ظهر بعد وفاته ، سنة ١٨٤٠) . وقد أخرج تلاميذه نسخة كاملة لمؤلفاته فى ١٨ مجلدا من سنة ١٨٣٢ ــ ١٨٤٥ .

ماذا اكتشف هيجل اذن مبدءا لمجرى أحداث التاريخ ؟ لقد اكتشف أن كل عملية صيرورة تتقدم تقدما طبيعيا ، وأن هذا التقـــدم يتحقق فى وقوع سلسلة متصلة من المتناقضات تنتهى دائما الى التوفيق ! ففى الأفكار والوقائع على السواء ، ينتهى كل موضوع الى نقيض موضوع . وهذا الأخير يتحد مع الأول فى مركب موضوع يصون ما هو ثمين فى كليهما . وكل مركب موضوع نصل اليه يصير من جديد موضوعا لنقيض موضوع جديد . ومن هذين ينشأ مرة أخرى مركب موضوع ، وهكذا على الدوام أبدا .

وبمعونة هذا المخطط ، استطاع هيجل أن يفسر مجرى التاريخ . وبه استطاع أن ينمى مبادىء المنطق الأساسية . ومن هنا كان واثقـــا من أنه يستطيع أن يجعل من المعقول أن العالم التصورى الذى يمكن أن ينمى من تصور « الوجود » ينتقل كى يصبح عالم الواقع . ويستمر فى هذا التخيل ليستخلص نتائجه على نحو رائع حتى اننا ، نحن الذين نملك المناعة ضد سحره ، نستطيع أن نفهم كيف انتشى الناس منه .

وبينما حاول فشته أن يعطى معنى أخلاقيا لامتداد « الوجود » الخالص فى عالم الواقع ، فان هيجل استند منذ البداية الى القول بأن معنى العالم ، فى تحليله النهائى ، لا يمكن أن يوجـــد الا فى عالـــم الروح . ولا غاية « للمطلق » من ايجاد العالم غير أن يصير واعيا لذاته . انه روح خلاقة الى غير نهاية ، لكنه لا يهدف ، كما فى مذهب فشته ، الى الفعل اللامتناهى ، بل الى الرجوع الى نفسه عن طريق مخلوقاته .

وفى الطبيعة يدرك « المطلق » نفسه على نحو غامض جدا . وانما فى الانسان أولا يبدأ الشعور بذاته حقا ، وهذا يتم فى ثلاثة مقامات تصاعدية. ففى الانسان الذى لا يهتم الا بنفسه وبالطبيعة يكون مجرد روح موضوعية.

وفى الحياة المشتركة بين الناس الذين يتعاونون على تنظيم المجتمع الانسانى تنظيما قانونيا وأخلاقيا ، يمتد الى الروح الموضوعية ، وفى الوقت نفسه — وعلى أساس تصورات تتوافر فى داخل تلك الروح — يكشف عن قدرته على الخلق . وفى الفن والدين والفلسفة يصبح شاعرا بنفسه كروح مطلقة ، توجد فى ذاتها ولذاتها ، وتكون قد تغلبت على النقائض بين الذات والموضوع ، بين الفكر الوجود . فى الفن يتأمل المطلق ذاته كما هو فى ذاته ؛ وفى التقوى الدينية يتمثل بما هو مطلق ؛ وفى الفلسفة ، التى هى فكر مجرد ، يعقل نفسه كما هو . وبالعالم على هيئة فكر ، يجرب «المطلق» نفسه .

وأمام المصير الذى يذعن له اسپينوزا بابتسام ، ويتمرد عليه فشته واشليرماخر ، ينحنى هيجل فى احترام للحق جرىء . ونظرته الكونية تصوف فوق أخلاقى . وما الأخلاق عنده الا مرحلة فى تطور اللامادى . وهو لا يدرك الحضارة على أنها أخلاقية ، بل عقلية فحسب .

وللتدليل على أن الأخلاق ليست فى ذاتها بشىء ، بل هى مجرد ظاهرة لما هو عقلى ، يهيب هيجل باللغة الفرنسية ، فيقول : ان « الأخلاقى ينبغى أن يدرك بالمعنى الأوسع الذى لا يقتصر على ما هو خير من الناحية الأخلاقية فحسب . فان Le moral فى اللغة الفرنسية نقيض الفزيائى ، ومعناه ما هو روحى ، عقلى ، أو لا مادى بوجه عام »[١] .

ومعنى الأخلاقى عند هيجل واسع كل السعة . فهو يشمل « الارادة حينما يكون موضوعها ذا مضمون كلى ، لا المنافع الذاتية الأنانية »[٢] . ومهمة الفكر أن يحدد هذا المضمون الكلى فى الأحوال الجزئية

---

(١) «دائرة معارف العلوم الفلسفية» القسم الثالث (طبعة سنة ١٨٤٥) ص ٣٨٦ .

(٢) «دائرة معارف العلوم الفلسفية» القسم الثالث (طبعة سنة ١٨٤٥) ص ٣٥٩ .

ولو أن هيجل استقصى هذه الحقيقة وهى أن الارادة الفردية تصل الى نقطة تفرض فيها على نفسها موضوعات كلية ، وشعر بأن هذه الحقيقة سر ، لما كان قد مر بالمشكلة الأخلاقية مرا خفيفا . لقد كان عليه حينئذ أن يقر لنفسه أن العنصر الروحى الذى يكشف عن نفسه فيها — وحيد فى طابعه ، ولا يمكن أن يندرج فى أية صورة عالية من صور الروحية ، أو يصنف تحت أى منها . ومشكلة العلاقة التبادلية بين الروحى والأخلاقى كانت ستكون قد وضعت بوضوح .

ولكن هيجل كان حريصا على أن يجد مأوى لنظرته الكونية التأملية المتفائلة الى حد أنه قدر ميلاد ما هو أخلاقى فى الانسان لا لذاته وفى ذاته، ولكن كمجرد ظاهرة لنهوض الروح فوق الفردية . وبدلا من أن يوجه فكره الى مسألة كيف أن الروح الفردية فى كل شخص على حدة يمكن فى الوقت نفسه أن تكون فوق فردية وواعية لوحدتها مع « المطلق » ، أنشأ هيجل فى توضيح التجربة العليا للفرد عن طريق العلاقة المتبادلة بينه وبين الروح الكلية للبنية الجماعية التى ينتسب اليها . ويقول انه من الغرور أن تحاول الروح الفردية ، بما هى كذلك ، أن تفهم علاقتها بالمطلق ، كما يفعل الفكر الهندى .

والاتحاد « بالمطلق » تجربة للروح الكلية للانسانية الجماعية لما أن تصل الى ذروة سموها . فحينما تكون على ارتباط به ، كنهر يتحد بمياه البحيرة التى يمر بها ، يمكن الروح الفردية الظفر بتجربة « المطلق » . وهذا هو التحول الحاسم نحو العام وما فوق الشخصى الذى به أصابت الفلسفة الهيجلية مسحة من السطحية .

فالأخلاق عند هيجل اذن أساسها يعنى أنها تمكن من نمو المجتمع فى الروح الكلية التى منها تخرج الروح المطلقة الى الشعور بذاتها . فالانسان

يصبح أخلاقيا بالاذعان الارادى للمطالب التى ترى الجماعة أنها ضرورية من أجل ايجاد طراز أعلى فى حياة الروح .

وهيجل لا يعترف للفرد بأخلاق (خاصة به) . والمشاكل العميقة المتعلقة بتكميل الذات الأخلاقى وبالعلاقات بين الانسان والانسان لا يعنيه أمرها . وحينما يناقش فى الأخلاق يتجه فورا الى الأسرة والمجتمع والدولة .

وعند بنثام نجد أن الأخلاق تكمل القانون . أما هيجــل فيمزج بين كليهما . ومن الأمور ذات الدلالة أنه لم يكتب رسالة فى الأخلاق . وكل ما نشره عن الأخلاق يوجد فى كتابه « فلسفة القانون » .

واهتمامه فى المقام الأول هو أن يبين أن الدولة ، اذا ما تصورت على الوجه الصحيح ، فانها ليست مجــرد كيان قانونى ، بل هى كيان قانونى أخلاقى . ولقد جعل فشته من الدولة المعلم الأخلاقى للفرد . أما عند هيجل فهى العنصر الجوهرى فى كل الأحداث الأخلاقية ، « أو الجوهر الأخلاقى الشاعر بذاته » كما يقول . وما هو ثمين فى الأخــلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة . وهذه المبالغة فى تقدير الدولة هى نتيجة طبيعية لبخس تقديره للأهمية الروحية للفرد بوصفه فردا .

ولا شأن لهيجل بفكرة فشته — الفكرة التى وجــد من المستحيل استخلاص نتيجة منها — وهى القائلة باعطاء الأخلاق أساسا كونيا على نحو يجعل مضمونها هو اخضاع العالم لسلطان العقل . فشعوره بالواقع يمنعه من شيء خيالى كهذا . ولكن اهماله التام للنظرة الكونية فى الأخلاق كان كارثة . فبدلا من السماح للأخلاق ولفلسفة الطبيعة باستخلاص النتائج فى تفكيره النظرى ، فانه ضحى بالأخلاق منذ البداية . انه ينكر عليها حرية محاولة أن تفهم على أنها علاقة الفرد بالكون ، وهى الحــرية التى كفلها اسپينوزا وفشته واشليرماخر . ومنعها أيضا من محاولة قبولها جزءا من

معنى الكون ، كما فعل الواحديون الصينيون . بل الأخلاق اقتصرت عنده على كونها معيارا لتنظيم العلاقات بين الأفراد والمجتمع ، ولا حاجة بها الى العمل من أجل ايجاد نظرة كونية على أساس فلسفة الطبيعة . انها تدخل فى البناء كحجر أعد من قبل .

ونتيجة لكون هيجل لا يعطى الأخلاق أهمية أكثر من أن تكون دافعا تمهيــديا لتحقيق المعنى الروحى للعالم ، صار مذهبــه مشــابها لمذهب البراهمة . وهيجل والبراهمة يتشابهون لأنهم يجرؤون على الاقرار بأن الفكر فى العالم والمطلق الذى وراءه يمكن أن يصل الى معنى عقــلى ، لا أخلاقى ، فى اتحاد الروح المتناهية باللامتناهية ، وتبعا لهــذا يقوّمون الأخلاق على أنها دافع تمهيدى فحسب ، وهم فى هذا منطقيون مع أنفسهم. وعند البراهمة أن الأخــلاق تهيؤ الفرد للفعل العقــلى الذى يجرب فيه « المطلق » فى ذاته ، وفى الموت ينتقل الى ذلك المطلق . وعند هيجــل انها تساعد على تكوين المجتمع ، الذى فيه يصل المطلق الى القدرة على ادراك ذاته فى الروح المشتركة لهذا المجتمع .

وليس ثم غير فارق نسبى بين هيجل والبراهمة حينما يجعــل هؤلاء تصوفهم العقلى فرديا منكرا للعالم والحياة ، بينما هيجــل ينمى تصوفه العقلى فى اتجاه توكيد العالم والحياة ، ويجعل الفعل العقلى يحدث حينما ينشىء المجتمع الروحانية المطلوبة . والتشابه الباطن فى طابع كلتا النظرتين الكونيتين لا يتأثر بذلك ، وكلتاهما مكملة للأخــرى . وكلتاهما تعطى للأخلاق قيمة كمرحلة من مراحل الحالة العقلية .

وعند هيجل كما عند البراهمة ثم مكان للأخلاق ، لكن ليس هذا الأمر ضروريا ، لأن العنصر الحاسم عند البراهمة فى ادراك الاتحاد « بالمطلق » هو فى خاتمة المطاف مجرد تقدم كاف فى انكار الحياة والعالم وعمق التأمل،

ولأنه عند هيجل ينبغى على المجتمع أن يخلق الروحانية التى فيها تشعر الروح المطلقة بنفسها فى المتناهى ، ولهذا يمكن المجتمع أن يوجد بواسطة القانون وحده أو بواسطة الأخلاق والقانون معا . ان الأخلاق عنده هى فى الواقع نوع من القانون .

وعند البراهمة الأخلاق ضرب من التلوين يصطبغ به انكار العـالم والحياة لمدى معين ؛ أما عند هيجل فانها مظهر من مظاهر تحقق توكيد العالم والحياة . ونظرة هيجل الكونية هى فى ذاتها تصوف فوق أخلاقى فى توكيد العالم والحياة ، كما أن نظرة البراهمة الكونية هى تصوف فوق أخلاقى فى انكار العالم والحياة .

وهيجل يقر بأن فلسفته هى هكذا وليست شيئا آخر ، وذلك فى نوبة من الصراحة الصارخة كتب فيها فى ٢٥ يونيو سنة ١٨٢٠ مقدمته الشهيرة لكتابه « فلسفة القانون » ، ويقول فيها ان واجبنا ليس أن نعيد تشكيل الواقع وفقا للمثل التى نشأت فى عقولنا ، وانما واجبنا هو أن نصغى الى الطريقة التى بها يؤكد العالم الحقيقى ذاته ، ويؤكد أنفسنا معه ، فى اندفاعه الباطن الى التقدم . « ما هو عقلى هو واقعى ، وما هو واقعى هو عقلى » . وينبغى أن نعترف بالأزلى الأبدى الحاضر تحت شكل الزمنى العابر والناس فى داخل أنفسنا ، وبهذا نعقد الصلح مع الواقع . وما ينبغى للفلسفة أن تنشىء أفكارا حول ما يجب أن يكون . بل واجبها هو أن تفهم ما هو كائن . وهى لا تأتى بعصر جديد ، وانما هى « عصر نفسها مفهوما فى الفكر » . وانها لتأتى دائما متأخرة لتعلمنا ما يجب أن يكون عليه العالم ، ولا تبدأ الحديث الا حينما يكون الواقع قد أتم عملية البناء . ! ان بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها الا حين يرخى الظلام سدوله » . والاعتراف الصادق بالواقع سيخلق سلاما مفيدا فى قلوبنا .

ان النزعة العقلية هى ايمان أخلاقى بالتقدم ممزوجا بارادة التقــدم الأخلاقية . وما بذل كنت وفشته ما بذلا من جهود لتعميقها الا على أساس أنها بهذا الوصف . وبعد أن مرت بعقل هيجل أصبحت ايمانا بالتقدم ، التقدم الباطن المحايث . وهذا وحده هو الذى ظن هذا المفكر النظرى الجبار أنه قادر على اقامته على أساس كونى . وهنا كان على اتصال باشليرماخر . وعلى العموم فان نظرته الكونية — اذا ردت الى أوجز تعبير عنها — ونظرة اشليرماخر لا يفصل بينهما بون ظاهر . والعداء الخفى الذى عاش فيه كلا المفكرين لم يكن ثم مبرر له من الناحية الموضوعية .

وقد ظل المدى الذى اليه بلغ انسحاب هيجل أمرا محجوبا عن معاصريه. لقد اغتبطوا كل الاغتباط بالطاقة الرائعة التى بذلها فى وضــع مذهبه ، خصوصا وقد عبر بحرية عن النتائج النهائية لفكره فى مقدمة كتابه « فلسفة القانون » . وهذه الواقعة ، وهى أن قمر الأخلاق قد أفل عنده لم تثر ما كان يتوقع لها أن تثيره عادة من انفعال ، لأنه فى مقابل ذلك جعل شمس الايمان بالتقدم ، مؤسسا على أساس ، كونى تتلألأ على نحو أسطع . وكان رجال ذلك العصر لا يزالون يخضعون لتأثيرات النزعة العقلية حتى انهم اعتادوا أن ينظروا الى الأخلاق والايمان بالتقدم على أنهما مرتبطان عضويا بحيث انهم نظروا الى تقوية التفاؤل على يد هيجل على أنه تقوية للأخلاق أيضــا .

ودعوى هيجل الشكلية القائلة ان التقدم يحدث من خلال سلسلة متوالية من النقائض التى تنتهى دائما الى التوفيق فى مركب ثمين — أبقت على التفاؤل حيا خلال الأيام العصيبة حتى اليوم . لقد خلق ذلك الشعور الواثق بالواقع الذى اندفعت فيه أوربا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر دون أن تصبح شاعرة بأن الأخلاق قد نحيت الى الوراء فى نقطة أو أخرى.

ولما كان الأمر كذلك فانه قادر على التمسك بفلسفته المتفائلة فى التاريخ ، التى تنبثق منها نظرته الكونية ، لأنه عاش فى عصر كان ثم فيه مزاج عام يعمل بطاقات بالغة القوة للسير قدما فى طريق رائع . من أين جاء التقدم الذى شعر به فى كل ما حوله — هذا أمر لم يستطع المؤرخ الفيلسوف العظيم أن يتعرفه . لقد فسر ما هو أخلاقى فى أصله على أنه نتيجة قوى طبيعيــة .

وفى فلسفة هيجل انفصمت الرابطة بين الأخلاق وبين الايمان بالتقدم ، وهى الرابطة التى استندت اليها الطاقة الروحية فى العصور الحديثة على الدوام ، وبهذا الانفصام تحطم كلاهما . تضعضع حال الأخلاق ، وأصبح الايمان بالتقدم — وقد أسلم الى نفسه — عاريا من الروح ومن القوة لأنه أصبح الآن مجرد ايمان بالتقدم الباطن ، ولم يعد مجرد ايمان بالتقدم عن طريق الحماسة . وبهيجل بدأت الروح التى استعارت مثلها العليا تجريبيا من الواقع وأصبحت تؤمن بتقدم الانسانية أكثر من أن تعمل على ترقيتها . انه يقف على جسر سفينة عابرة للمحيطات ، ويشرح للركاب عجائب الآلات فى السفينة التى تحملهم ، وأسرار حساب مجراها . لكنه لا يفكر فى ضرورة صيانة النار المتقدة تحت الغلايات . ومن هنا تقل السرعة تدريجيا الى أن تتوقف السفينة نهائيا . انها لم تعد تطيع الدفّة ، بل أصبحت لعبــة فى أيدى الأنواء .

الفصل التاسع عشر

مذهب المنفعة المتأخر . الأخلاق الحيوية والاجتماعية

بينيكه ، فويرباخ ، لاس ، اوجيست كونت ، چون استيورت ميل ، دارون ، اسپنسر
نقط الضعف فى مذهب المنفعة الحيوى والاجتماعى
الأخلاق الاجتماعية والاشتراكية
الايمان الآلى بالتقدم

لم يشعر الناس فى أوربا بهذه الحقيقة وهى أن الفلسفة النظرية ليست قادرة على تقرير الحق فى النظرة الكونية الأخلاقية ، المتفائلة ، ولم تدركها الحياة العقلية بكامل وزنها . ففى تلك الفلسفة نشاهد لونا من الفكر يشتعل كسنا البرق ويختفى بسرعة ، بيد أنها انحصرت فى ألمانيا . أما سائر أوربا فلم يكد يحفل بفشته ولا بهيجل ، كما أنه لم يعر كنت الا قليلا جدا من الأهمية . ولم يفهم أن هذه الضروب من التقدم المغامر فى النضال من أجل ايجاد نظرة كونية أخلاقية متفائلة قد قام بها قادة أدركوا بوضوح أن المعركة لا يمكن أن تكسب بالسير على الخطط المعتادة .

والاعتقاد العام هو أن النصر قد سبق احرازه ولا يمكن المنازعة بعد فيه . ولم يدرك القوم فى فرنسا وانجلترا الا متأخرا ما هدف اليه كنت وفشته وهيجل ، وأهميتهم فى النضال من أجل ايجاد نظرة كونية .

واذن كانت الفلسفة العقلية بالنسبة الى الحياة الفكرية فى أوربا قائمة على قدم وساق فى الوقت الذى تداعت فيه فى الواقع . ويمكن أن يقال بوجه عام ان الجيل يحيا على النظرة الكونية التى اعتنقها الجيل السالف

أكثر مما يحيا على تلك التى نشأت فى عهده ، كضوء النجم يظل مرئيا بعد أن يكون قد اختفى منذ مدة طويلة . وليس ثم فى العالم شىء يتمسك بالحياة قدر تمسك النظرة الكونية .

ولهذا لم يتضح أبدا للأخلاق النفعية الشعبية أنه فى خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر قد فقدت عنده الأخلاق تدريجيا فلسفتها فى الحياة اذ سلبتها اياها طرائق جديدة فى التفكير ، هى طرائق أو مناهج علم التاريخ والنزعة الروماتيكية وفلسفة الطبيعة ، والعلم الطبيعى . صحيح أنها لا تزال على وفاق مع العقل الانسانى السليم ، وأنها بقيت لا تريم عن مواقعها ، تؤدى قدرا ضخما من العمل . وحينما تتأمل آمالها المستقبلة تفترض أنها اذا كان ينبغى عليها أن تقطع كل صلة بالنزعة العقلية ، فانها ستكون قادرة على التفاهم مع الوضعية ، تلك الفلسفة التى عملت العلوم الدقيقة على ايجادها . والواقع أن النزعة العقلية امتزجت واندمجت — على نحو غير مشعور به — فى ضرب من الوضعية الشعبية . ولا يزال النـاس يأخذون بالتفسير الأخلاقى المتفائل للكون ، لكن على نحو أقل حماسـة وعدم تحفظ عن ذى قبل . وعلى هذه الصورة المضعفة بقيت النزعة العقلية حتى نهاية القرن التاسع عشر ، بل وبعد ذلك ، وظلت تعمل على ايجاد الميل الى التحضر ، اما بنفسه أو مصحوبا بتقوى دينية شعبية .

فبينما كان كنت وفشته اشليرماخر يناضـلون اذن على المشـكلة الأخلاقية ، كان بنثام يزود العالم بمذهب فى الأخلاق . فبدأت مجـلة « النفعى » L'utilitaire فى باريس سنة ١٨٢٩ تنشر آراءه . وفى انجلترا عملت « مجلة وستمنستر » Westminster Review فى خدمة مبادئه . ومهدت لنشر مبادئه فى ألمانيا ترجمة كتابه «مبادىء التشريع المدنى والجنائى» التى قـام بهـا فريدرش ادورد بينيكه Friedrich Eduard Beneke

وعند وفاته فى سنة ١٨٣٢ — بعد هيجل بعام — حمل معه الى قبره اعتقاده بأن الأخلاق ، التى زودت العقل والقلب بالنور ، قد عقد لها لواء النصر فى كل مكان .

وكل المناهج التى اتبعت لتقرير مذهب المنفعة استمرت تعمل فى القرن التاسع عشر . فان فريدرش ادورد بينيكة [1] (سنة ١٧٩٨ — سنة ١٨٥٤) ، مترجم بنثام ، ولدفج أندرياس فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢)[2] استأنفا بثقة تامة محاولات ديفد هارتلى وديترش فون هولباخ لاستنباط اللاأنانى مباشرة مما هو أنانى وسعيا جهدهما لاستكمالها عن طريق علم نفس متعمق . ولقد اعتقد بينيكه أنه يستطيع أن يبين كيف أنه من خلال التأثير المستمر للعقل على مشاعر اللذة وعدم اللذة ، تنمو فى الانسان القدرة على الحكم الأخلاقى الذى يرى أن هدفه الأعلى هو التكميل الكلى للمجتمع الانسانى . وفويرباخ يشتق الايثار من احراز الانسان للدافع على أن ينظر الى نفسه من خلال الآخرين وأن يضع نفسه فى مكانهم . وبهذا ، كما يقول ، كما يفقد الدافع عنده الى البحث عن السعادة — يفقد استقلاله الأصلى ، ويتألم اذا أصاب الضرر سعادة الآخرين . ثم ان الانسان ينسى تحت تأثير العادة أن سلوكه مسلك المعاونة قد قصد به أصلا الى ارضاء الدافع الى البحث عن سعادته هو ، ويدرك أن اهتمامه برفاهية اخوانه واجب عليه .

---

(١) ف.ا. بنيكيه «المدخل الى فسيولوجيا الأخلاق» (سنة ١٨٢٢)؛«المذهب الطبيعى فى الفلسفة العملية» (ثلاثة مجلدات) (١٨٣٧ ـ ١٨٤٠). وبظهوره بمظهر المدافع عن مذهب المنفعة وما جره ذلك من العداوة لمذهب كنت ، جر على نفسه عداوة هيجل ، وأرغم فى سنة ١٨٢٢ على وقف محاضراته التى كان يلقيها فى جامعة برلين بوصفه مدرسا مساعدا فيها . وبعد وفاة هيجل أسند اليه كرسى أستاذية فى برلين .

(٢) ل.ا. فويرباخ : «جوهر المسيحية» (سنة ١٨٤١) ؛ «الالوهية والحرية والخلود من وجهة نظر علم الانسان» (سنة ١٨٦٦) .

وأرنست لاس (١٨٣٧ — ١٨٨٥) [1] يردد الرأى القائل بأن الأخلاق تتألف أصلا من قبول الفرد للقواعد التى وضعها المجتمع ، قبولا ينتقل من مجرد العادة الى الآلية وعدم الشعور .

وبالجملة فان السند الرئيسى لمذهب المنفعة فى القرن التاسع عشر هو الدعوى التى بدأها ديفد هيوم وآدم اسمث ، والقائلة بأنه منذ البداية توجد النزعة الايثارية فى الطبيعة الانسانية جنبا الى جنب مع النزعة الى الأثرة .

أما أوجيست كونت [2] (١٧٩٨ — ١٨٥٧) فانه فى كتابه « فسيولوجيا المجتمع » يمجد الاعتراف بالميل الاجتماعى الأساسى فى الطبيعة الانسانية قائلا انه أعظم عمل فى عصره . وعنده أن مستقبل الانسانية يتوقف على العقل وهو يعمل بدقة ومثابرة فى هذا الميل الطبيعى مما من شأنه أن يجعل الميل الطبيعى فى الانسان الى الاحسان قادرا على انجاز أنبل الأمور وأكثرها فائدة . فاذا بقى الاخلاص للخير العام نشيطا فى عديد من الأفراد بحيث يقوم المكمل الضرورى لأثرتهم الطبيعية ، فانه سينشأ من حالة التوتر العقلية بين كليهما — مجتمع يقترب من الكمال باستمرار فى أحواله الاقتصادية والاجتماعية .

وكان استيورت مل (١٨٠٦ — ١٨٧٣)[3] مدافعا عظيما ومنتميا

(١) ارنست لاس : «المثالية والوضعية» (ثلاثة مجلدات ، سنة ١٨٧٩ — سنة ١٨٨٤) .

(٢) «فسيولوجيا المجتمع» هو المجلد الرابع من كتاب كونت بعنوان : «محاضرات فى الفلسفة الوضعية» (٦ مجلدات ، سنة ١٨٣٠ — سنة ١٨٤٢) .

(٣) جون استيورت مل John Stuart Mill : «مبادىء الاقتصاد السياسى» (فى مجلدين سنة ١٨٤٨) ؛ «مذهب المنفعة» (سنة ١٨٦١) . وقد ترجم مؤلفاته الى الألمانية تيودور جومپرتس (١٢ مجلدا ، سنة ١٨٦٩ — سنة ١٨٨٦) . وجون استيورت مل هو الذى أدخل فى الفلسفة كلمة utilitarian عنوانا وصفيا لهذه المدرسة الأخلاقية .

لمذهب المنفعة فى انجلترا ، ساريا فى هذا على آثار والده جيمس مل (١٧٧٣ — ١٨٣٦) .

ولقيت أخلاق مذهب المنفعة عونا غير متوقع من العلوم الطبيعية . فأعلن علم الأحياء أنه قادر على تفسير الايثار برده الى أصله ، وكان المفكرون يقررون انه موجود بطبعه فى الانسان الى جانب الأثرة ولكن لا يمكن اشتقاقه منه . والايثارى ينشأ فى الواقع من الأثرى ، غير أنه لا ينشأ منه فى كل حالة نتيجة لتأمل واع من جانب الفرد . لقد تم التحول فى النوع بعملية طويلة بطيئة وأصبح ملكة مكتسبة . والاعتقاد أن رفاهية الفرد تكفل على وجه أفضل اذا كان مجموع الأفراد فعالا فى تحقيق الخير المشترك — هذا الاعتقاد قد قررته التجربة فى الكفاح من أجل الوجود . وهكذا أصبح هذا المبدأ خاصة من خصائص الأفراد يتطور شيئا فشيئا على مدى الأجيال . وعندنا هذا الاخلاص للغير كخلف لفضائل حافظت على بقائها فى النضال من أجل الحياة ، بينما اندثرت فضائل أخرى ، لأن الدوافع الاجتماعية تطورت فيها على نحو أقوى وأعم .

وهذه الفكرة نماها شارلز دارون (١٨٦٩ — ١٨٨٢) [١] فى كتابه « أصل الانسان » وهربرت اسپنسر [٢] (١٨٢٠ — ١٩٠٣) فى كتابه « مبادىء الأخلاق » . وكلا هذين المفكرين يشير الى الآخر .

وأصبح ينظر الى الايثار على أنه أمر طبيعى وفى الوقت نفسه على أنه شىء أتى الى الوجود من خلال التأمل ، بينما العلاقة القائمة بينه وبين الأثرة فهمت على أنها أصبحت عقلية . وعلى هذا الحكم أقيم الاعتقاد أن التعاون

---

(١) شارلز دارون : « أصل الانسان والانتخاب فيما يتصل بالجنس » (١٨٧١) .

(٢) هربرت اسپنسر : «الاحصاء الاجتماعى» (سنة ١٨٥١) ؛ «معطيات الأخلاق» (سنة ١٨٧٩) ؛ «مبادىء الأخلاق» (سنة ١٨٩٢) .

بين هذين الدافعين ، كما نمى فى الماضى ، سيكمل فى المستقبل أيضا . وشيئا فشيئا سيكشف هذان الدافعان بوضوح عن قيام كل منهما على الآخر . فمن الايثار المتزعزع ، المتطور فى المملكة الحيوانية لانتاج أجيال جديدة والمحافظة عليها ، تقدمنا الى ايثار راسخ يفيد فى المحافظة على كيان الأسرة والمجتمع . واستكمال ذلك يجب أن يكون هدفنا . وسننجح اذا استمر التوسط بين الأثرة والايثار فى تكيف أفضل وأحفل بالغرض . وينبغى أن نتقدم الى الرأى الذى قد يبدو أولا مفارقة وهو — على حد تعبير اسپنسر — أن الرفاهية العامة يمكن الوصول اليها خصوصا عن طريق كفاح مناسب يقوم به جميع الأفراد من أجل رفاهيتهم هم ورفاهية الأفراد ، ومن ناحية أخرى عن طريق نضالهم فى سبيل الرفاهية العامة .

وهكذا نجد أن « فسيولوجيا المجتمع » لأوجست كونت قد أعطى أساسا فى العلم الطبيعى بفضل داروِن واسپنسر .

ومضى مذهب المنفعة فى طريقه راضيا كل الرضا عن وجدانه القبول لدى علم الأحياء الحديث وفى تاريخ التطور بوصفه مذهبا طبيعيا . لكنه لم يصبح بهذا أكثر نضارة ولا اقتدارا . بل كان تقدمه أشد بطءا ، وتقطعت أنفاسه . فماذا جرى معه ؟ لقد غادرته الطاقة الأخلاقية لأنه تصور نفسه طبيعيا . والواقعة القاطعة وهى أن الأخلاق تتوقف عن أن تكون أخلاقا بمقدار ما يوفق بينها وبين الأحداث الطبيعية ، نقول ان هذه الواقعة القاطعة تتحقق ليس فقط حينما تنمى الأخلاق من فلسفة فى الطبيعة ، بل وأيضا حينما تفسر عن طريق علم الأحياء .

ان الأخلاق تنحصر فيما يلى : ان الأحداث الطبيعية فى الانسان ، اذا تؤمل فيها ، وجدت أنها تحمل فى داخلها تناقضا ذاتيا .

وكلما دفع هذا التناقض فى دائرة ما هو غريزى ، ازدادت الأخلاق ضعفا .

ومن المؤكد أن الأصل فى الأخلاق هو أن شيئا متضمنا فى ارادتنا للحياة على أنه غريزة يمتصه التأمل الواعى وينميه . ومع ذلك فان المشكلة الكبرى هى : ما هو العنصر النهائى الأصيل فى غريزة التكافل ؟ وهـذا العنصر هو الذى ينميه التفكير الى ما بعد كل غريزة . ثم فى أى طريق يتم هـذا التطور ؟ وداروين واسپنسر بتقريرهما أن الأخلاق نشأت عن تطور من عقلية القطيع ، يدلان على أنهما لم يتوغلا الى جذر مشكلة العلاقة بين الغريزة والتأمل فى الأخلاق . فاذا شاءت الطبيعة أن تحصل على قطيع كامل ، فانها لا تهيب بالأخلاق ، بل تعطى الأفراد ، كما هى الحال فى مملكة النحـل أو النمل ، غرائز بقوتها يندمجون كليا فى المجتمع .

غير أن الأخلاق هى وضع مبدأ التكافل موضع التنفيذ على أساس حرية التأمل ؛ وهذه الممارسة العملية تتوجه ليس فقط الى الأفراد الذين من نفس النوع ، بل أيضا الى كل حى بوجه عام . ولهذا كانت الأخلاق التى نادى بها داروين واسپنسر مخفقة منذ البداية ، لأنها ضيقة جـدا ولا تدع للامعقول حقوقه . والدافع الاجتماعى الذى يضعانه مكان التعاطف الذى قال به هيوم وآدم اسمث قد نقص درجة عن التعاطف ، وأصـبح بالتالى أقل كفاءة لتفسير الأخلاق الحقيقية .

والانتقال من الأثرة الى الايثار غير قابل أيضا للتنفيذ العملى اذا نقل المرء العملية من الفرد الى النوع . وهذه الحقيقة — وهى أن العملية تستطيل بذلك — تسمح باجراء سلاسل عديدة من الانتقالات الدقيقة وتتلخص نتائجها فى كونها وراثة لصفات مكتسبة . بيد أن هذا لا يفسر الايثار الأخلاقى تفسيرا حقيقيا ، بل يعلق ثمار الأخلاق عـلى شـجرة الدافع الاجتماعى ، لكن الشجرة نفسها لا تحملها .

* * *

وقوة مذهب المنفعة تقوم فى بساطته . وبنثام وآدم اسمث يكشفان عن هذه الخصلة . انهما ينظران الى المجتمع على أنه مجموع عدد من الأفراد ، لا على أنه هيئة (أوبنية) منظمة . وجهودهما اتجهت الى حمل الكائنات البشرية على أن يفعلوا من الخير بعضهم لبعض بقدر ما يستطيعون .

أما عند استيورت مل فان هذه البساطة تختفى ، اذ يخطر له ، ولاسپنسر وغيره بنسبة أكبر ، أن أخلاق سلوك الفرد مع اخوانه لا يمكن تحقيقها كشأن من شئون الفكر . ومن هنا يقررون أن « الأخلاقية العلمية » لا شأن لها الا بالعلاقات بين الأفراد وبالجماعة بوصفها جماعة .

ومذهب المنفعة البسيط عند بنثام يضع أمام الفرد تقديرا للطرق العديدة التى بواسطتها يتطلب منه المجتمع احتياجاته اذا أراد أن يرى جمع أفراده ينعمون بالرفاهية ، ثم انه يهيب بحماسته . ومذهب المنفعة الذى أصبح حيويا واجتماعيا يحاول أن يحسب للفرد الموازنة الصحيحة بين الأثرة والايثار ، ويحاول أن يكون علم اجتماع محولا الى عاطفة .

وآدم اسمث لا يزال يفصل بين الأخلاق وعلم الاجتماع بحيث انه لا يكون عالم اجتماع حينما يتكلم كعالم أخلاق ، ولا عالم أخلاق حينما يقدم نظريات اجتماعية . أما الآن فقد اجتمعت كلتا وجهتى النظر (الأخلاقية والاجتماعية) معا ، بحيث أدمجت الأخلاق فى علم الاجتماع .

وأخلاق مذهب المنفعة البسيط تعنى بالأفعال الناشئة عن الحماسة ، والأخلاق الحيوية الاجتماعية تعنى بالاستخدام المدقق لأجهزة المجتمع المنظم المعقدة . فى الأولى العمل غير الفعال هو فى أسوأ تقدير اضاعة للقـوة وتبديد ، أما فى الثانية فانه اضطراب فى النظام العنصرى . ومن هنا فان مذهب المنفعة المحقق تحقيقا تاما يؤدى الى بخس قدر أخلاق الفرد الناشئة عن الاعتقـادات الأخلاقية فى شخص واحد ولا يفكر تفكيرا حيـويا ولا اجتماعيا .

وأنصار مذهب المنفعة المتأخرون يرون من الحقائق المقررة أنه لا مجال للوصول الى اكتشافات بعد فى ميدان الأخلاق الفردية ، وينظرون الى الأخلاق على أنها أرض خلفية عارية عن الأهمية ، لا تستحق منا أن نزحف عليها . ولهذا يقتصرون على الرقعة الساحلية الخصبة للأخلاق الاجتماعية ، اذ يرون أن الجداول التى تروى تلك الأرض المنخفضة آتية من الأرض الخلفية للأخلاق الغربية . لكن بدلا من متابعتها حتى منابعها يقتصر اهتمامهم على جعل الأرض الواطئة سالمة من السيول التى يمكن أن تحدثها . ولهذا يقودون الجداول فى مجار عميقة بحيث تصبح الأرض بعد ذلك جدباء .

والأخلاق العلمية تسعى الى المستحيل ، أعنى تنظيم الايثار من خارج . انها تحاول أن تدير طواحين الماء دون اهتمام بالماء ، وأن تصطاد بقوس نصف مشدودة .

وكم فى أبحاث اسپنسر فى الأخلاق المطلقة والنسبية من اعوجاج ! فالأخلاق المطلقة فى النظرة الأخلاقية الطبيعية تنحصر فى تجريب الانسان فى نفسه للواجب الأخلاقى المطلق . ولأن الأخلاق المطلقة تفكر فى الاخلاص الذى لا حد له وتؤدى فورا الى التضحية بالذات التى تقف الحياة والنشاط ، فانه ينبغى عليها أن تتفاهم مع الواقع وأن تقرر أى مقياس للتضحية بالذات يجب اتخاذه ، والى أى مدى يمكن اتخاذ سبيل وسط ضرورى لضمان استمرار الحياة والنشاط . ولا توافق وجهـة النظر العلمية الحيوية على اشتقاق الأخلاق النسبية التطبيقية من الأخلاق المطلقة . واسپنسر يحول تصور الأخلاق المطلقة الى سلوك الانسان الكامل فى المجتمع الكامل . ولا حاجة بنا ، فيما يقول ، أن نصور لأنفسنا الانسان المثالى الا كما يمكن أن يوجد فى محيط اجتماعى مثالى . « وتبعا لفرض التطور كلاهما يحدد وجود الآخر ، وحينما يوجد كلاهما يمكن هذا الفعل المثالى أن يكون » .

فهذه الأخلاق اذن موضوعية فى أصلها ، وتتحدد بالعلاقة القائمة بين

المجتمع والفرد فى حال تقصهما المتبادل . وفى مكان الفكرة الحية عن الأخلاق المطلقة تثب أسطورة ، لأن أخلاق مذهب المنفعة الاجتماعى لا تقدم للكثيرين غير معايير نسبية ، خاضعة لتغييرات الزمان والظروف . ومعنى هذا أنها لا تستحث ارادته للأخلاق الا حثا ضعيفا . بل انها ترده الى حال من الاضطراب ، لأنها تسلبه الاعتقاد الأولى بأنه ينبغى عليه أن يجهد نفسه الى أقصى حد دون احتفال لما عسى أن يكون عليه الموقف الراهن ، وأن يصارع مع الظروف بدافع باطن ، ودون أن يتيقن من أية نتيجة .

واسپنسر كان عالم أحياء أكثر منه عالم أخلاق . وقانون الأخلاق ليس فى نظره غير شرعة يأتى فيها مبدأ المنفعة الينا بعد أن يكون قد تم تحضيره فى خلايا المخ هو والتجارب التى أوجدها ، وبعد أن يكون قد مر بالوراثة . وبهذا يتخلى عن كل القوى الباطنة التى بها تحيا الأخلاق . والدافع الى بلوغ كمال الشخصية عن طريق الأخلاق ، والشوق الى السعادة الروحية التى ينعم بها فى حدودها — كلاهما قد خلع من وظيفته .

ان الأخلاق التى قال بها المسيح ومفكرو الهند الدينيون تنسحب تماما من الجماعة الى الفرد . ومذهب المنفعة الذى أصبح أخلاقا علمية تخلى عن الأخلاق الفردية من أجل أن يكون للأخلاق الاجتماعية وحدها حق التداول . وفى احدى الحالين يمكن الأخلاق أن تبقى لأنها تحتفظ بالوطن الأم ، ولم تضح الا بممتلكاتها فى الخارج . وفى الحال الأخرى تسعى لبسط سلطانها على ممتلكاتها فى الخارج ، بينما ينفصل عنها الوطن الأم . ان الأخلاق الفردية بغير أخلاق اجتماعية ناقصة ، لكن يمكنهـا أن تكون عميقة كل العمق ، مليئة بالحيوية . والأخلاق الاجتماعية بغير أخلاق فردية مثل عضو ذى قباط [1] لا حياة تجرى فيه بعد . ولهذا ينتابها من الاملاق ما يجعلها تفقد نهائيا صفة الأخلاق .

---

(١) [القباط : ضمادة لمنع النزيف من الشرايين] •

واصابة الأخلاق الحيوية العلميه بالعجز يشاهد فى هذه الواقعة وهى أن جميع المعايير الأخلاقية تصبح فى النهاية نسبية فحسب ، ويشاهد أيضا فى كون الأخلاق لا تستطيع بعد أن تقوم بواجب الانسانية كما ينبغى .

ان اطرادا مشئوما يسود تطور الأخلاق . فأخلاق العصر القديم بدأت تعلم الانسانية بعد أن فقدت فى الرواقية المتأخرة اهتمامها بالمجتمع المنظم كما وجدته فى الدولة القديمة . كذلك مذهب المنفعة الحديث فقد احساسه بواجب الانسانية بقــدر استمساكه بالتطور الى أخلاق مجتمع منظم . وما كان يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك . ان جوهر الانسانية يقوم على أفراد لا يسمحون أبدا لأنفسهم أن يفكروا تفكيرا غير شخصى فى نطاق المصلحة كما يفعــل المجتمع ، أو يضحون بوجود الأفراد ابتغاء بلوغ أهدافهم . والنظرة التى ترمى الى رفاهية المجتمع المنظم لا يمكن أن تفعل غير أن تترخص فى التضحية بالأفراد أو بطوائف من الأفراد . وعند بنثام كان مذهب المنفعة لا يزال بسيطا يعنى بسلوك الأفراد تجاه مجموع سائر الأفراد ، ولهذا لم يتساهل فى فكرة الانسانية ، بل تمسك بها . أما مذهب المنفعة الحيوى الاجتماعى فقد اضطر الى التخلى عنها بوصفها نزعة عاطفية لا يمكن التمسك بها بازاء التفكير الأخلاقى القائم على الوقائع المادية . وهكذا أسهمت الأخلاق الاجتماعية اسهاما غير قليل فى زوال كل احجام عن الانسانية من جانب العقل الحديث . فانها تسمح للأفراد باتخاذ عقلية المجتمع بدلا من الاحتفاظ بهم فى حالة توتر فى مواجهته .

ان المجتمع لا يمكن أن يعيش دون تضحية . والأخلاق المنبثقة من الأفراد تحــاول أن توزع التضحية بحيث يبــذل أكبر عــدد ممكن من التضحيات طواعية بفضــل اخلاص الأفراد ، والأفراد الذين يصــابون أكثر من غيرهم ينهض عنهم غيرهم كلما أمكن ذلك .

ذلك هو مذهب التضحية بالذات . والأخلاق الاجتماعية التى لا ترجع بعد الى الأخلاق الفردية لا يمكن أن تقرر غير أن تقدم المجتمع يسير وفقا لقوانين صارمة على حساب حرية الأفراد وجماعات الأفراد ورفاهيتهم . وهذا هو مذهب كون الانسان يضحى به غيره .

ولو اتبع مذهب المنفعة الحيوى الاجتماعى على نحو منطقى لوصل فى ختام المطاف الى الاعتقاد بأن هدفه لم يعد فى الواقع : أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن ، وان كان ذلك بعد تردد . وهذا الهدف الذى حدده بنثام كان على المذهب أن يضعه فى المحل الثانى وراء ذلك الذى يتفق أكثر مع الواقع ، لأنه هدف عاطفى . وما ينبغى تحقيقه فى التطور المستمر للعلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع ليس زيادة فى رفاهية الفرد أو الجماعة ، اذا تجاسر المرء على أن يقر ذلك .. بل تقوية الحياة وتكميلها بوصفها حياة . ومهما يكن من شىء فان مذهب المنفعة منذ أن أصبح حيويا واجتماعيا يتحول طابعه الأخلاقى ويدخل فى خدمة الأهداف فوق الأخلاقية . وقد ظل اسپنسر يحافظ عليه فى طريق شعور طبيعى أخلاقى .

ونمو مذهب المنفعة المتجه الى تقوية الحياة وتكميلها لا يستطيع أن ينظر الى مطالب الانسانية كأمر حتمى ، ولكن يجب أن يصمم على أن يخرج فى بعض الأحوال عنها . لقد أصبح علم الأحياء أستاذا له .

فاذا سلم بأن التقدم فى رفاهية المجتمع يتوقف على تطبيق نتائج علم الأحياء وعلم الاجتماع العلمى ، فليس من الضرورى أن يترك لهوى الفرد السلوك المناسب الذى ينبغى أن يكون أخلاقيا . ويمكن أن يفرض عليه ، اذا كانت العلاقة بين الفرد والمجتمع محددة على نحو من شأنه أن يجعلها تعمل عملا مفيدا ، وذلك عن طريق الاجراءات الاقتصادية والاجراءات التنظيمية . وهكذا تظهر الاشتراكية من جانب الأخلاق الاجتماعية . ويهيىء

لظهـورها هنرى دى سان سيـمون [1] (١٧٦٠ — ١٨٢٥) وشارل فورييه [2] Charles Fourier (١٧٧٢ — ١٨٣٧) و پ . ج . پرودون [3] P.J. Proudnon (١٨٠٩ — ١٨٦٥) فى فرنسـا ، وروبرت أوون [4] Robert Owen صاحب مصنع الغـزل (١٧٧١ — ١٨٥٨) فى انجلترا ، وفردينند لاسـال [5] Ferdinand Lassale (١٨٢٥ — ١٨٦٤) وغيره فى ألمانيا . ثم جـاء كارل ماركس [6] Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣) وفريدرش انجلز (١٨٢٠ — ١٨٩٥) Frieidrich Engals ووضعوا برنامجا متسقا ، مطالبين بالغاء الملكية الخاصة وبتولى الدولة تنظيم العمل والأجر عنه ، وذلك فى كتابهما عن « رأس المال » .

وكتاب « رأس المال » هذا كتاب مذهبى يعتمد على التعريفات وعلى الجداول ، لكنه لا يتعمق أبدا فى مسائل الحياة وأحوال الحياة . وأثره الكبير انما يرجع الى كونه يدعو الى الايمان بالتقـدم الكائن فى باطن الأحداث ويتفاعل معها . وفيه حاول ماركس أن يكشف عن عملية التاريخ وكيف أن توالى مختلف طرائق التنظيم الاجتماعى — الرق ، الاقطاع ،

---

(١) هنرى دى سان سـيمون Henri de Saint-Simon : « المنـظم » (١٨١٩ ـ ١٨٢٠) ؛ «عقيدة أرباب الصناعة» (١٨٢٣ ـ ١٨٢٤) .

(٢) شارل فورييه : «العالم الصناعى والاشتراكى الجديد» (١٨٢٩) .

(٣) پ . ج . پرودون : ما الملكية ؟ (١٨٤٠) .

(٤) روبرت أوون : «نظرة جديدة فى المجتمع» ؛ « كتاب العـالم الأخلاقى الجديد» (فى سبعة أجزاء سنة ١٨٣٦ ـ سنة ١٨٤٩) .

(٥) فردينند لاسال : «نظام الحقوق المكتسبة» (فى مجلدين ، سنة ١٨٦١)؛ «رد مفتوح على اللجنة المركزية للـدعوة الى مؤتمر عام للعمـال الألمـان » (سنة ١٨٦٣) .

(٦) كارل ماركس : «بيان الحزب الشيوعى» (١٨٤٨ مع فريدرش انجلز)؛ «رأس المال» (الجزء الأول ظهر سنة ١٨٦٧ ؛ والثانى والثالث نشرهما فريدرش انجلز فى سنة ١٨٨٤ ، سنة ١٨٩٤) .

ونظام الأجور البورجوازى — يهدف الى احلال الانتاج الشيوعى الذى تنظمه الدولة مكان الانتاج الخاص على أساس أن ذلك هو النتيجة المنطقية التى تتوج التطور كله . وبفضل ماركس أصبح ايمان هيجل بالتقدم الكائن فى باطن الأحداث ايمانا بعقيدة الجماهير وان أوله ماركس تأويلا مخالفا بعض المخالفة . لقد أمسك شعوره المتفاعل نحو الواقع بدفة السفينة .

وبنهضة الاشتراكية فقد مذهب المنفعة الأخلاقى أهميته . فلم تعد آمال الجماهير تتركز على ما يمكن انجازه فى العالم بروح أخلاقية يزداد قوة وعملا فى الأمور الاجتماعية ، بل على ما عسى أن يحدث اذا أطلق العنان لقوانين التقدم التى يفترض أنها باطنة فى الأشياء .

ومن الحق أن مذهب المنفعة الأخلاقى لا يزال مصونا لدى المتعلمين بوصفه اتجاها للاصلاح بعيد التأثير . وقامت تنافس الاشتراكية حركة قوية أهابت بالأفراد والمجتمع والدولة على السواء أن يعملوا للخلاص من البؤس الاجتماعى . ومن بين قادة هذه الحركة نذكر فريدرش ألبرت لانجه Friedrich Albert Lange (١٨٢٨ — ١٨٧٥) ، مؤلف « تاريخ المادية » (١٨٦٦) . ففى كتابه « مشكلة العمل وأهميتها الآن وفى المستقبل » (١٨٦٦) يناقش الواجبات الاجتماعية التى يجب أن يعنى بها العصر ، والاجراءات الفعالة لانجازها ، ويهيب بالمثالية الأخلاقية وهى التى بدونها ، كما يقول ، لا يمكن انجاز شىء مفيد [١] .

وعضدت المسيحية هذه الحركة . ففى سنة ١٨٦٤ جاء الأسقف كتلر

---

(١) هذه الروح نفسها تسود كتاب الاقتصادى الوطنى ، جوستاف اشمولر من برلين : «بعض مسائل خاصة بالقانون والاقتصاد الوطنى» (١٨٧٥) . وكان اشمولر زعيما لحركة «اشتراكيى المنبر» .

Ketteler من مانيتس Mainz فطالب فى كتابه « مشكلة العمل والمسيحية » بايجاد روح اشتراكية مسيحية [1] .

وفى انجلترا قام نفر من رجال الدين ، منهم فريدرك دنيسون مدريس (١٨٠٥ — ١٨٧٢) Frederick Denison Maurice وشارلز كنسلى (١٨١٩ — ١٨٧٥) Charles Kingsley — قاما يطلبان أن تتخذ المسيحية طريق التفكير الاشتراكى . وقد ألقى كنسلى فى مساء يوم الأحد ، الثانى والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥١ موعظته المشهورة : « رسالة الكنيسة الى الطبقة العاملة » ، ألقاها على العمال الذين قدموا الى لندن لمشاهدة المعرض الدولى الأول . ونظرا لما أحدثته من تهييج واستثارة ، قرر أسقف لندن منعه من الوعظ [2] .

وفى روسيا قام الكونت ليو تولستوى [3] (١٨٢٨ — ١٩١٠) يطلق

---

(١) كان أول من دعا المسيحية الى القيام بواجبها حيال حل المشكلة الاجتماعية هو فليسيتيه دى لامنيه (١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) Félicité de Lammennais فى كتابه «كلمات مؤمن» (١٨٣٣) . وقد أصدر البابا فى سنة ١٨٣٤ قرار حرمان ضد هذا الكتاب .

(٢) كان جمهور القراء فى انجلترا على علم ببؤس الطبقة العاملة من وصف كنسلى له فى قصة « ييست » Yeast (التى ظهرت سنة ١٨٤٨ فى «مجلة فريزر»، ثم طبعت فى كتاب سنة ١٨٥١) ، ومن مقالتين كتبهما هنرى ميهيو Henry Mayhew فى جريدة « المورننج كرونكل » (١٤ ، ١٨ ديسمبر سنة ١٨٤٩) .

أما أن الاشتراكية المسيحية ظهرت أولا فى انجلترا وفرنسا فمرجع ذلك الى أن الصناعة ، وهى التى خلقت المشاكل الاجتماعية ، نمت فى هاتين الدولتين قبل غيرهما .

(٣) ليوتولستوى : «اعترافاتى» (الترجمة الألمانية سنة ١٨٨٤ ، والفرنسية سنة ١٨٨٤ والانجليزية سنة ١٨٨٥) . وراجع أيضا كتابه : «ماذا نفعل اذن؟» (الترجمة الألمانية سنة ١٨٨٦) . وكون المسيحية الأخلاقية عند تولستوى تربط نفسها باحتقار الحضارة يجعلها أقرب الى المسيحية الأولى . ولكن المسألة الكبرى وهى كيف تعمل قوة الأفكار الأخلاقية التى عبر عنها المسيح فى روح العصر الحديث وأحواله ـ تركت بغير جواب . لقد كان تولستوى محركا للأفكار عظيما ، ولكنه لم يكن مرشدا ودليلا .

العقال لما فيه من التفكير الأخلاقي الذى نادى به المسيح من قوة . ولكنه لم يصنع صنيع غيره من تفسير كلماته على آنها تعلم وتدعو الى مثالية اجتماعية مركزة على خدمة هدف منظم حافل بالغرض ، بل جعلها أوامر بالاخلاص المطلق النزيه كما قصد مؤلفها الى ذلك . وفى « اعترافاته » التى كان الناس فى أرجاء العالم يقرأونها فى العقد الثامن من القرن التاسع عشر ، صبت حمم المسيحية الأولية فى مسيحية العصور الحديثة .

وكان للحركة الأخلاقية الاجتماعية أعظم الآثار فى ألمانيا ، لأن الدولة رحبت بها فى شخص آل هوهنتسولرن . ففى سنة ١٨٨٣ وسنة ١٨٨٤ وافق المجلس التشريعى ، « الريشستاج » على قوانين لحماية العمال يمكن أن تعد نموذجا فى بابها ، رغم معارضة الحزب الديمقراطى الاشتراكى .

وفى داخل الاشتراكية نفسها رأى بعض المفكرين مثل ادورد برنشتين[١] Eduard Bernstein وغيره أن أشـــد الاجراءات فعالية للتنظيم الاجتماعى للمجتمع لا يمكن أن يفلح الا اذا كانت هناك مثالية أخلاقية قوية من ورائها وبمثابة قوة دافعة لها . وكان ذلك عودا الى روح لاسال .

فهناك اذن استعداد أخلاقى اجتماعى فعال . ولكنه كان مجرد جدول من الماء فى مجرى نهر عظيم . ولم يعد الناس يؤمنون ايمانا عاما بأن من الممكن تحقيق الاصلاحات التى تدعو اليها الأخلاق ، كما كان الأمر فى عصر النزعة العقلية . والروح الأخلاقية التى كان ينبغى أن تعمل لمستقبل الانسانية — تضاءل تقدير الناس لها . والانتصار الحاســم فى تطور الانسانية المتمدينة الذى أحرزته اشتراكية الدولة الماركسية على الأفكار الاجتماعية التى نادى بها لاسال (والتى تسمح لقوى الواقع بمجال للعمل

---

(١) ادورد برنشتين : «مفترضات الاشتراكية ، وواجبات الديمقراطيــة الاشتراكية» (١٨٩٩) .

أوسع) — نقول اننا نجد فى هذا الانتصار تعبيرا عن هذه الواقعة وهى أنه فى عقلية الجماهير تحرر الايمان بالتقدم من الأخلاق وأصبح آليا . والخلط فى تصور الحضارة واندحار الطريقة المتمدينة فى التفكير هما نتيجة ذلك الانفصال الكارث . فان روح العصر الحديث تتخلى بذلك عن الشيء الذى كون قوتها .

وما أعجب الأحوال التى تقلبت فيها الأخلاق ! ان مذهب المنفعة يرفض كل اتصال بفلسفة الطبيعة ، ويود أن يكون صورة من صور الأخلاق لا تعنى الا بما هو عملى ، لكنه بذلك لا يفر من مصيره المحتوم ، ألا وهو أن ينحطم على صخرة فلسفة الطبيعة . وفى محاولته تأمين قاعدة لنفسه وفض مضمونه ، تحول الى مذهب منفعة حيوى اجتماعى . ثم فقد طابعه الأخلاقى . وفى الوقت ، ودون شعور منه ، اختلط بالطبيعة والحوادث الطبيعية ، ووهب المشاكل الكونية مكانا داخل نفسه . وعلى الرغم من أنه يدعى أنه مجرد أخلاق عملية للمجتمع الانسانى فقد أصبح من نتاج الطبيعة . لا جدوى فى ابعاد كل المغازل : فان الجمال النائم ظل مع ذلك يشك أصبعه . ولا يمكن مذهبا فى الأخلاق أن يتجنب محاولة استنباط نتائج من فلسفة الطبيعة .

الفصل العشرون

شوپنهور ونيتشه

شوپنهور : أخلاق انكار العالم والحياة ؛
امتصاص الأخلاق فى انكار العالم والحياة .
نقد نيتشه للأخلاق الشائعة
أخلاق التوكيد الأعلى للحياة عند نيتشه .

يشاء سوء الحظ ألا يساعد أكبر مفكرين أخلاقيين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وهما شوپنهور ونيتشه ، أقول : ألا يساعدا العصر فى سعيه لما يحتاجه من مذهب فى الأخلاق الاجتماعية يكون أخلاقا بالمعنى الصحيح . لقد عنيا بالأخلاق الفردية ، وحدها ، وهذه لا يمكن أن تنمى منها أخلاق اجتماعية ، وقدما ملاحظات ان تكن فى ذاتها ذات قيمة ، فانها لا تستطيع أن تقف فى وجه الانحدار الأخلاقى الذى كان يتزايد فى النظرة العامة الى الحياة .

ويشترك كلاهما فى أنهما أخلاقيان أوليان [1] . فهما لا يخوضان فى تأملات كونية مجردة ، بل الأخلاق فى نظرهما تجربة لارادة الحياة . ولهذا كانا كونيين من أعماقهما .

عند شوپنهور تحاول ارادة الحياة أن تصبح أخلاقية بالاتجاه الى انكار العالم والحياة ؛ وعند نيتشه ، بتكريس نفسها لتوكيد عميق للعالم والحياة .

(١) [أوليان elementar أى نابعان من الأصل الأول وهو الحياة]

وهذان المفكران ، من وجهة نظر الأخلاق الأولية [1] التى يقولان بها ، يقفان موقف القاضى من الأخلاق التى يقرها العصر ، وان اختلفا اختلافا بينـا .

بدأ أرتور شوپنهور (١٧٨٨ — ١٨٦٠) ينشر مؤلفاته فى مستهل القرن . فكتابه « العالم امتثال وارادة » ظهر سنة ١٨١٩ [1] . بيد أن الناس لم يحفلوا به الا حوالى سنة ١٨٦٠ حينما أفلست الفلسفة النظرية نهائيا ، وكان من المعترف به أن الأخلاق التى قال بها مذهب المنفعة الشعبى وكذلك تلك التى قال بها أخلاف كنت لم تعد مرضية .

وأهم هؤلاء الأخـلاف فى الفترة الأولى يوهـان فريدرش هربرت (١٧٧٦ — ١٨٤١) Johann Friedrich Herbart وأهميته كانت فى ميدان البحث النفسى . وقد حاول أن يقيم الأخلاق فى كتابه « الفلسفة العملية العامة » (١٨٠٨) على أساس نفسانى . وفيه أرجع الأخلاق الى أحكام مباشرة نهائية عدتها خمسة ولا يمكن استنباطها من شىء وراءها كما يمكن مقارنتها بأحكام علم الجمال . وهذه الأحكام هى : أفكار الحرية الباطنة ، والكمال ، والاحسان ، والصواب ، والعدالة . فاذا أخذت الارادة بهذا النحو من النظر ، الذى يبتدىء من العيان الخالص وتتحقق صحته عند بنى الانسان من خلال تجاربهم — فانها تصبح أخلاقية .

فبدلا من البحث اذن عن مبدأ أساسى للأخلاق ، قبل هربت أفكارا أخلاقية عديدة تظهر جنبا الى جنب . وهذه النظرية الأخلاقية الهزيلة لا تملك أية قوة للاقناع . بيد أن هربرت فى تعاليمه عن المجتمع والدولة أنشأ شيئا ذا قيمة راسخة .

---

(١) وما كتبه شوپنهور بعد ذلك الكتاب الرئيسى الذى طبعـه وهو فى سن الثلاثين ، ليس الا مجرد ملاحق وتفسيرات شعبية لهذا الكتاب ، ومن بينها: « الارادة فى الطبيعة » (سنة ١٨٣٦) ؛ «المشكلتان الرئيسـيتان فى الأخلاق» (١٨٤٠) (فى مجلدين سنة ١٨٥١) .

كذلك كان أمانويل هـرمن فشـته (١٧٩٧ — ١٨٧٩) -Imman
uel Hermann Fichte من بين أخلاف كنت الأولين . وهو ابن ى . ج .
فشته ، ولهذا لقب بلقب فشته الأصغر ، وقد ألّف كتابا بعنوان « مذهب فى الأخلاق » (فى مجلدين ، ١٨٥٠ — ١٨٥٣) نال فى عصره شهرة واسعة .

وشوپنهور هو أول ممثل فى الفكر الغربى لمذهب فى الأخلاق قائم على انكار الحياة والعالم ومنطقى مع نفسه . وقد دفعه اليه فلسفة الهند ، التى بدأت تعرف فى أوربا فى مستهل القرن التاسع عشر [1] . وفى عرضه لمذهبه بدأ مثل فشته من المثالية الابستمولوجية التى قال بها كنت . فهو مثل فشته يحدد ماهية الأشياء فى ذاتها ، وهى التى تقوم تحت الظواهر كلها ، بأنها الارادة ، غير أنه لا يقول مثل فشته انها ارادة الفعل ، بل ارادة الحياة وهذا أصح .

يقول شوپنهور اننى أستطيع أن أفهم العالم بقياسه الى نفسى فحسب. ونفسى اذا نظرت اليها من الخارج أدركتها على أنها ظاهرة فزيائية فى الزمان والمكان ؛ أما من الداخل فهى ارادة حياة . وتبعا لهذا فان كل شىء ألقاه فى عالم الظواهر هو تعبير عن ارادة الحياة .

ما هو اذن معنى عملية الكون ؟ معناها أن أفرادا لا حصر لهم مغروسين فى ارادة الحياة الكلية يسعون دائما الى اشباع حاجاتهم اشباعا لا ينتهى أبدا ، عن طريق أغراض يضعونها نصب أعينهم اطاعة لدافع باطن . ثم انهم يعانون خيبة أمل لأنهم يدركون أن اللذة الحقيقية ليست هى اللذة التى بلغوها ، بل تلك التى يشتاقون اليها ؛ وعليهم أن يناضلوا ضد العوائق باستمرار ؛ وارادة الحياة عندهم تصطدم دائما مع ارادة الحيـاة عند

(١) فى سـنة ١٨٠٢ ـ ١٨٠٤ نشر أنكتيل ديپرون (١٧٣١ ـ ١٨٠٥) مجلدين جمع فيهما خمسين أوبانيشاد أحضرها من الهند فى نصها الفارسى ، مع ترجمة الى اللاتينية .

الآخرين . فالعالم لا معنى له ، وكل وجود ألم . وادراك هذا يتم فى ارادة الحياة عند أسمى الكائنات الذين منحوا القدرة على الشعور باستمرار بأن مجموع ما حولهم وخارجهم ليس الا عالما من المظاهر . والارادة ، وقد استقصت على هذا النحو مجموع الوجود ، تصبح فى مركز يسمح لها ببلوغ الوضوح فى الفكر فى نفسها وفى الفكر فى الوجود .

أما أنها ، أى ارادة الحياة ، يجب أن تحقق شيئا ذا قيمة فى العالم فهو الوسواس الذى خدعت به ارادة الحياة نفسها فى الفلسفة الأوربية . اذ هى لما بلغت معرفة نفسها،عرفت أن توكيد العالم على نحو متفائل لافائدة فيه لها. وكل ما تفعله هو أنها تسرع بهمن قلق الى قلق ، ومن يأس الى يأس. وما ينبغى أن تحاول فعله هو أن تخرج من اللعبة الرهيبة التى تشارك فيها ذاهلة ، وأن تستريح فى انكار العالم والحياة .

وعند اسپينوزا أن معنى عملية العالم هو أن تنشأ أفراد ممتازون ، يشاركون المطلق فى تجاربهم ؛ وعند فشته أن الدافع الى الفعل عند « المطلق » يفهم نفسه فى الأفراد الممتازين على أنه ذو طابع أخلاقى ؛ وعند هيجل أن يصل « المطلق » فى الأفراد الممتازين الى شعور بذاته مطابق ؛ وعند شوپنهور أن يبلغ « المطلق » فى الأفراد الممتازين الى ادراك ذاته ، وأن يتحرر من الفهم المستمر لتوكيد الحياة الكائنة فى داخله . ولهذا فان معنى عملية العالم هو فى هذا دائما : أعنى أن يمزج المتناهى واللامتناهى تجاربهما بعضهما فى بعض . واسپينوزا وفشته وهيجل — وهذه نقطة الضعف فى مذاهبهم — لا يستطيعون أن يوضحوا الى أى مدى هذه التجربة فى المتناهى لها معنى بالنسبة الى « المطلق » . أما عند شوپنهور فلها هذا المعنى . ففى الانسان تبدأ ارادة الحياة الكلية التحول عن طريق القلق والألم الى طريق السلام والراحة .

وكان ثم انتقال من الوجود الى العدم . وهذا العدم هو عدم بالنسبة الى ارادة الحياة فقط التى لا تزال مملوءة بالدافع الى توكيد الحياة وبادراكها للعالم . لكن ما هى فى ذاتها هذه النرڤانا التى قالت بها البوذية ؟ هذا أمر لا نستطيع تصوره ، لأننا نتصور الأشياء من خلال حواسنا .

أما أن شوپنهور ينشىء مذهبه فى الكون ، ذلك المذهب الأخلاقى المتشائم ، كما ينشىء فشته مذهبه الأخلاقى المتفاءل من نفس المواد التى زودت كليهما بها المثالية الاپستمولوجية — فهذا ليس له من الأهمية ما يعزوه شوپنهور نفسه اليه . لقد سهل عليه أسلافه من مفكرى الهند هذا الربط . والتشاؤم يمكن أن ينمى دون حاجة الى مثالية اپستمولوجية . وتظل مأساة التجربة الأليمة لارادة الحياة هى هى نفسها أيا ما كانت المناظر والملابس التى بها تمثل .

ففلسفة شوپنهور ، على الرغم من أنها تظهر على المسرح فى ملابس نظرية المعرفة عند كنت ، فانها فلسفة فى الطبيعة أولية .

فما هو اذن المضمون الأخلاقى لمذهبه ؟

انه كفلسفة الهنود تبدو فى مظاهر ثلاثة : أخلاق تسليم ، وأخلاق شفقة كلية ، وأخلاق زهد فى الدنيا .

أما عن التسليم فان شوپنهور يتحدث بكلام رفيع . فهو يصف ، بلغة ترتفع الى مستوى الشعر ، كيف أن الانسان المصمم على تكميل نفسه لا يواجه مصير وجوده بمقاومة صبيانية لما هو قاس ، بل يدفعه ذلك الى التحرر من الدنيا . ففى الأحوال السيئة التى تسمم حياته ، وفى البأساء التى تهدد بتحطيمه ، يشعر بنفسه فجأة : وقد ارتفع عن كل ما أعطاه قيمة ، وبدأ يحس بأنه لا شىء يستطيع أن يصيبه بعد بالضرر والأذى . فحقل التسليم ، الذى تركته الأخلاق الفلسفية فى العصر الحديث بورا غير ذى زرع لعدة أجيال ، جاء شوپنهور فأعاد زرعه .

ان الأخلاق شفقة ورحمة . والحياة كلها ألم . وارادة الحياة التى بلغت درجة الادراك تتملكها الرحمة لكل الكائنات . انها لا تشعر فقط بآلام الانسانية ، بل وأيضا بآلام كل المخلوقات . وما يسمى فى الأخلاق العادية باسم « الحب » هو فى جوهره الرحمة . وفى شعور ارادة الحياة القوى بالرحمة ، تتخلص من نفسها ، ويبدأ تطهيرها .

وكم كان كنت وهيجل حريصين فى الأخلاق التى ناديا بها على سلب الرحمة حقوقها ، لأنها لا تتفق مع نظرياتهم ! وشوپنهور ينتزع الحبسة من لسانها ويأمرها أن تتكلم . وأولئك الذين يقيمون الأخلاق على مخطط للعالم عميق الفكرة ، مثـل فشته واشلير ماخر وغيرهما ، يتوقعون من الانسان أن يجرى كل مرة الى قمة تأملاته يبحث عن دوافعه للفعل الأخلاقى. أما عند أصحاب مذهب المنفعة الاجتماعى فيجب عليه أن يجلس أولا ويحسب ما هو أخلاقى . وشوپنهور يطالبه بأن يفعل شيئا لم يسمع به أحد من قبل فى الأخلاق الفلسفية ، وهو أن يصغى الى قلبه . فالعنصر الأخلاقى الأول الذى دفعه الآخرون فى زاوية النسيان ، أمكنه بفضله أن يأخذ مكانه الجدير به من جديد .

أما الآخرون فينبغى عليهم أن يقصروا الأخلاق على سلوك الانسان مع الانسان ، حتى لا يلتاث الأمر عليهم فى نظرياتهم . انهم يؤكدون أن الرحمة للحيوان ليست من الأخلاق فى ذاتها ، بل أهميتها تتصل بايجاد استعداد خيّر فى الانسان نحو غيره من الناس . أما شوپنهور فقد انتزع هذه الحواجز ، ونادى بالمحبة حتى لأقل الكائنات مرتبة فى الوجود .

والدعاوى المصطنعة الغريبة التى ينتحلها الآخرون ليضعوا الانسان فى علاقة أخلاقية مع المجتمع المنظم تختفى عند شوپنهور . والتقدير المبالغ فيه ، عند فشته وهيجل ، للدولة يجعله يبتسم . ولا حاجة به الى ادراج

أمور الدنيا فى الأخلاق اذا كانت هذه الأمور لا شأن لها بها . ومجّد الاعتقاد القائل بأن الأخلاق تتضمن أن يكون المرء مختلفا عن العالم وجعله يشتعل فى ضوء وهاج . ولم يلتزم بأية مساومة لأنه ليس كغيره يمثل أخلاقا لها هدف فى الدنيا . وما دامت فلسفته تنكر الحياة والعالم ففى وسعه أن يكون أخلاقيا أوليا ، بينما يجب على الآخرين أن يتخلوا عن أن يكونوا كذلك . ثم انه لا حاجة به الى قطع كل صلة بالمسيح وبالأخلاق الدينية . وفى وسعه أن يهيب ما استطاع بهذه الحقيقة وهى أن فلسفته لا تقرر الا ما قبلته تقوى المسيحية والهنود بوصفه العنصر الجوهرى فى الأخلاق . ومن المعروف أن شوپنهور قرر أن فى المسيحية روحا هندية ، وأنه من المحتمل أن يكون أصلها هنديا ، على نحو أو آخر [1] .

والأخـلاق الأولية العنصرية أصبحت تستطيع الآن أن تنال مكانها الخليق بها فى تصور العالم ، وهذا يفسر الحماســة التى أثارها شوپنهور لما أن بدأ الناس يعرفونه . بيد أن بقاءه مغمورا طوال قرابة أربعين ســنة لا يحفل أحد بالمادة العظيمة التى أتى بها — أمر يعد من أعجب الوقائع فى تاريخ الفكر الأوربى . ذلك أن النظرة الكونية المتفائلة كان ينظر اليها على أنها من الحقائق البديهية بحيث أن كل من تسول له نفسه أن يهاجمها ، مهما أوتى من بلاغة فى عرض مذهبه فى الأخلاق كما فعل شوپنهور ، فانه لن يجد مجيبا ولا سميعا . وفى عصر متأخر تعلق الكثيرون بشوپنهور لمجرد الحكم الأخلاقية التى قالها وما لها من اغراء طبيعى ، بينما رفضوا مذهبه المنطقى المعقول فى انكار العالم والحياة . لقد كان يهديهم شعور صادق .

***

ونظرة شوپنهور فى الكون ، شأنها شأن نظرة البراهمة ، هى فى نهاية

---

(١) «العالم ارادة وامتثال» ، جـ٢ ، فصل ٤١ .

الأمر فوق أخلاقية ، وليست أخلاقية ، لأنها انكار متسق للعالم والحياة .
ولئن كان فى فصول كثيرة من كتاباته فى الأخلاق يستطيع أن يتحدث على نحو أكثر أولية من اسپينوزا وفشتهواشلير ماخر وهيجل ، فانه فى الواقع ليس أكثر نزعة أخلاقية منهم . انه ينتهى مثلهم الى البحر المتجمد للنظرة فوق الأخلاقية ، بيد أنه ينتهى عند القطب الجنوبى بدلا من القطب الشمالى . والثمن الذى يدفعه لكى يبزهم فى الأخلاق الأولية هو فلسفته فى انكار العالم والحياة . غير أنه ثمن يؤدى الى الافلاس .

ان الأخلاق عند شوپنهور ، كما عند الهنود ، مجرد مرحلة من مراحل انكار العالم والحياة . أما فى نفسها فليست بشىء ، بل تستمد معناها من الاطار الذى أتت به تلك النظرة فى العالم . وفى كل مذهبه فى انكار العالم والحياة بنزعته الأخلاقية يتبدى انكار العالم والحياة بما هو كذلك . وكشمس خيالية فى السماء تلتهم الأخلاق ، كما تلتهم الشمس الحقيقية كتلة من السحب ينتظر منها الناس عبثا أن ينالوا دفقة منعشة من المطر .

واذا قلنا بانكار العالم والحياة ، فلا معنى للفعل الأخلاقى . والرحمة عنده فكرية فحسب . أما الرحمة التى تغيث وتمد يد المساعدة فلا علم له بها ، وكذلك موقف المفكرين الهنود . ولا معنى لمثل هذه الرحمة ، شأنها شأن كل ارادة فعل فى العالم . وليس فيها قوة لتخفيف الشقاء عن سائر الخليقة ، لأن ذلك الشقاء منشؤه ارادة الحياة المليئة بالآلام . والشىء الوحيد الذى تستطيع ارادة الحياة أن تفعله هو أن تنير ارادة الحياة فى كل مكان فيما يتصل بالوهم الذى هى أسيرة له ، وأن توفر لها الهدوء والسلام اللذين يحققهما انكار العالم والحياة . ورحمة شوپنهور ، وكذلك الرحمة عند البراهمة وبوذا هى فى أعماقها مجرد رحمة نظرية ، فى وسعها أن تستخدم لغة دين المحبة ، لكنها فى مركز أدنى منه بكثير . وكالشأن

مع مفكرى الهند ، يعترض المثل الأعلى فى عدم الفعل الطريق الى أخلاق المحبة الحقيقية .

فضلا عن أن أخلاق تكميل الذات نجدها عند شوپنهور فى الألفاظ أكثر منها فى الواقع . فالوصول الى التحرر الباطن من العالم لا يكون أخلاقيا حقا الا اذا مكن ذلك الشخصية من العمل كقوة مباشرة فى العالم ، لكننا لا نجد هذه الفكرة عند شوپنهور ولا لدى الهنود . ان انكار العالم والحياة هو عندهم غاية فى ذاته ، ويستمر يؤكد نفسه حتى حينما يفقد طابعه الأخلاقى . يقول شوپنهور ان الزهد أسمى من الأخلاق . وكل ما يؤدى الى اماتة ارادة الحياة هو فى نظره أمر جدير بالاهتمام . فالرجال والنساء الذين يعرضون عن الجنس والانسال بحيث تقل مادة الحياة فى العالم هم فى نظره على صواب . والذين يختارون عمدا الانتحار الدينى ، ويسمحون لشعلة الحياة بالانطفاء بعد استخدام كل وسيلة لاماتة ارادة الحياة ، كما يفعل البراهمة ، بالامتناع من تناول كل ما يغذى البدن ، هؤلاء أيضا يسلكون سلوك الناس المستنيرين حقا . وليس هناك ما يجب نبذه غير الانتحار الناشىء عن اليأس . غير أن هذا ليس طبعا نتيجة لانكار الحياة الحقيقى ، بل هو على العكس ، فعل من أفعال الارادة المؤكدة للحياة التى تسخط على الأحوال التى تجد نفسها فيها [1] .

فعند شوپنهور اذن لا تبلغ الأخلاق الا حيث يريد لها انكار العالم والحياة وبالقدر الذى تكون به فى وضع يهيىء لها أن تكون أخلاقية . انها ليست الا مدخلا واستعدادا للتحرر من العالم . ووقف ارادة الحياة انما يتم بقرار عقلى . فاذا استطعت أن أصل الى ادراك أن عالم الظواهر كله خداع وشقاء ، ولا حاجة بارادة الحياة أن تأخذ العالم أو تأخذ نفسها

---

(١) « العالم ارادة وامتثال» ، جـ١ ، فصل ٦٩ .

مأخذ الجد ، فانى أنجو . ولا أهمية بعد ذلك للمدى الذى أشارك به فى لعبة الحياة مع شعورى بأنى لست غير ممثل .

وشوپنهور لا ينشىء النظرة الكونية المتشائمة على النحو العظيم الهادىء الذى نجده عند حكماء الهند ، بل يسلك تحت تأثيرها سلوك الأوربى المريض العصبى . فبينما هم يتقدمون بجلال من الأخلاق الى ما هو فوق الأخلاق ، على أساس المعرفة التى تحرر نفوسهم ، ويتركون الخير والشر خلف ظهورهم ، بوصفهما شيئين انتصروا عليهما يبدو هو شاكا غربيا شقيا [1] . لقد كان عاجزا عن أن يعيش النظرة الكونية التى دعا اليها ، وتعلق بالحياة كما تعلق بالمال ، واستمتع بأطايب المائدة وأطايب الحب ، وكان ينظر الى الناس بازدراء لا بمحبة . ومن أجل أن يبرر ذلك نراه ، فى كتابه « العالم ارادة وامتثال » ، حين كان يتحدث عن اماتة ارادة الحياة ، يثور على الفكرة القائلة بأن كل من يدعو الى سلوك القديسين يجب أيضا أن يعيش عيشة القديسين ، فيقول : « من الغريب أن يطلب الى عالم الأخلاق ألا يدعو الى فضائل غير تلك التى عنده . فان يلخص الانسان فى سلسلة من التصورات ماهية العالم كلها فى عبارات مجردة وألفاظ كلية عامة ، وبوضوح ، ثم يقدمها هكذا كنسخة عقلية فى تصورات عقلية ثابتة عتيدة دائما : هذا ولا شىء غيره هو الفلسفة »[2] .

وفلسفة شوپنهور تنتحر بهذه العبارات . لقد كان لهيجل الحق فى أن يقول ان الفلسفة تعقلية فحسب ، وليست آمرة ، لأن فلسفته لا يمكنها أن

---

(١) تقول البهاجاڤاد جيتا والاوبانيشاد ان الانسان الذى وصل الى مرتبة الانكار التام للعالم والحياة يظل مقدسا حتى لو ارتكب أفعالا تعد فى نظر الأفكار الشائعة منافية للأخلاق .

(٢) «العالم ارادة وامتثال» ، جـ١ ، فصل ٦٨ .

تدعى أكثر من ذلك . أما « العالم ارادة وحياة » فيحتج بلغة مضيئة وبلهجة جذابة ضد ارادة الحياة . لهذا كان ينبغي أن يكون عقيدة حياة عند المؤلف .

وكون شوپنهور ينسى نفسه أحيانا حتى يتحدث عن الأخلاق بلهجة الشك — له تفسيره البعيد المدى . ان من شأن انكار الحياة والعالم الذى يريد أن يعلنه على أنه الأخلاق أنه لا يمكن استخلاص نتائج منطقية منه ، ولا يمكن تحقيقه عمليا على نحو متسق . وحتى عند البراهمة وبوذا لا يستطيع هذا المذهب البقاء الا بفضل تنازلاته لمذهب توكيد العالم والحياة . وعند شوپنهور يوغل فى هذا الاتجاه الى حد أنه لا يستطيع أن يقوم بأية محاولة للتوفيق بين النظر والعمل ، بل لابد أن يعيش فى جو من الكذب . لقد نجح فى أن يجعل الاشعاع الأخلاقى لانكار العالم والحياة يتوهج بألوان زاهية . لكنه كان عاجزا عن أن ينشىء أخلاقا من انكار الحياة والعالم كما عجز الهنود .

أما فريدرش نيتشه [1] Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠) فقد كان فى الفترة الأولى من نشاطه الفكرى تحت تأثير سحر شوپنهور . وأحد « تأملات فى غير أوانها » يحمل عنوان : « شوپنهور المربى » . ثم تطور بعد ذلك الى أن أصبح يرى أن المثل الأعلى هو الوضعية والنفعية المتعمقة علميا . وأنشأ يؤكد ذاته حينما بدأ فى كتابه « العلم المسرور » يحاول أن يقيم نظرته الكونية القائلة بتوكيد أسمى للحياة ،

---

(١) فريدرش نيتشه : «تأملات فى غير أوانها» (أربعة أجزاء ، سنة ١٨٧٣ ــ سنة ١٨٧٦) ؛ «انسانى ، انسانى جدا» (ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٧٨ ــ سنة ١٨٨٠) ؛ «العلم المسرور» (سنة ١٨٨٢) ؛ «هكذا تكلم زرا دشت» (أربعة أقسام ، سنة ١٨٨٣ ــ ١٨٨٥) ؛ «عبر الخير والشر» (سنة ١٨٨٦) ؛ «نسب الأخلاق» (سنة ١٨٨٧) ؛ «ارادة القوة» (نشر بعد وفاته ، سنة ١٩٠٦) .

وبهذا الاتجاه الجديد يصبح خصما لشوپنهور والمسيحية والنفعية على السـواء .

ونقده للأخلاق الفلسفية والدينية نقد حافل بالوجدان والدهاء . لكنه ينفذ فى الأعماق . انه يأخذ عليها أمرين : الأول أنها تحالفت مع الكذب ، والثانى أنها لا تهيىء الانسان لأن يكون شخصية . وهو فى هذا لا يقول الا ما كان يجب أن يقال منذ زمن بعيد . والشكاك طالما شكوا مثل هـذه الشكوى . غير أنه يتحدث حديث من يبحث عن الحق ، ومن يهتم بأمـر المستقبل الروحى للانسانية ، وبهذا أمد هـذه الشكوى بلهجة جديدة وزودها بمدى أوسع . وبينما الفلسفة الشائعة تعتقد أنها استطاعت أن تحل المشكلة الأخلاقية فى مجموعها ، وتحالفت مع مذهب المنفعة ذى النزعة الحيوية والاجتماعية فى الاعتقاد بأنه فى ميدان الأخلاق الفردية لا مجال بعد لاكتشافات جديدة ، كان نيتشه يهاجم العملية كلها مبينا أن كل أخلاق تقوم على أخلاق الهنود . والسؤال عن ماهية الخير والشر — وكان الناس يظنون أنهم ظفروا بالجواب النهائى عنه — يعيد نيتشه وضعه من جديد على نحو أولى . والحقيقة القائلة بأن الأخلاق فى طبيعتها الحقة هى عملية تكميل للذات ترف فى مؤلفاته ، كما ترف فى مؤلفات كنت ، وان كانت فى ضوء مختلف . ومن هنا احتل مكان الصدارة بين مفكرى الانسانية الأخلاقيين . والذين انتزعوا من يقينهـم الزائف حينما انهالت مؤلفاته الملتهبـة على منخفضات الفكر فى نهاية القرن التاسع عشر ، كما تهب ريح الجنوب هابطة من الجبال العالية فى الربيع ، لا يمكنهم أبدا أن ينسوا ما يدينون به من فضل لنيتشه ، هذا المثير للفكر ، فى دعوته الى الصدق والشخصية

يرى نيتشه أن الأخلاق المقررة ينقصها الصدق ، لأن فكرة الخير والشر التى يتداولها الناس لا تنشأ من تفكير الانسان فى معنى الحياة ، بل اخترعت

اختراعا ابتغاء حفظ الأفراد فى خدمة الأغلبية . فالضعفاء يقولون ان العطف والمحبة خير ، لأن هذا فى مصلحتهم . وهكذا ضل الناس ، وحاولوا أن يفرضوا على أنفسهم أنهم يحققون الهدف الأسمى من وجودهم بالتضحية وتكريس أنفسهم للغير . انهم يحيون حياتهم دون أن يفكروا من تلقاء أنفسهم فيما يجعل للحياة قيمة . ويشاركون الدهماء فى تمجيد فضيلة التواضع والتضحية بالذات بوصفهما الفضيلة الحقة ، غير أنهم لا يؤمنون بها ايمانا حقيقيا . انهم يرون فى توكيد الذات أمرا طبيعيا ويسلكون وفقا لذلك دون أن يقروا بهذه الحقيقة لأنفسهم . وهم لا يشكون فى القيمة الأخلاقية الكبرى للتواضع والتضحية بالذات ، ويعملون على تمجيدها ، خوفا من أن يأتى من هم أقوى منهم فيصبحوا خطرا عليهم ، اذا تركت هـذه الطريقة فى ترويض الناس .

فالأخلاق الشائعة اذن أمر خدعت به الانسانية فى مجموعها عن طريق نظرات تقليدية ، يخدم بها الأفراد أنفسهم .

وبمثل هذه العبارات الغاضبة ينطق نيتشه عن الحق بالقدر الذى به تتجنب أخلاق التواضع والتضحية بالذات الخوض فى نقاش واضح عملى مع الحياة والواقع . انها تحيا بترك درجة انكار الحياة المتضمنة فيها غامضة غير محددة . هى نظريا تنادى بانكار الحياة ، ولكنها عمليا تسمح بتوكيد للحياة أصبح بذلك غير طبيعى ومن الضرر أن يسود . فاذا استبعدنا من نقد نيتشه كل حماسة وجدانية ، فان معناه أن المذهب الأخلاقى الوحيد الجدير بالقبول هو ذلك الذى ينبثق من التأمل المستقل فى معنى الحياة ، ويصل الى تفاهم مستقيم مع الواقع .

والأخلاق الفردية تتقدم على الأخلاق الاجتماعية . والمسألة الأولى التى يجب اثارتها ليس ماذا تعنى الأخلاق بالنسبة الى المجتمع ، بل ما معناها

بالنسبة الى تكميل الفرد . هل تسمح للانسان بأن يصبح شخصية ، أو لا تسمح ؟ هنا موطن الخطأ فى الأخلاق السائدة ، فى نظر نيتشه . انها لا تسمح للناس بأن ينموا نموا مستقيما ، بل تعامل الناس معاملة الأشجار النامية على سلالم . انها تضع التواضع والخضوع للناس عنوانا للكمال ، لكنها لا تفهم الأخلاق التى تدعو الانسان الى أن يكون مخلصا لنفسه واحدا مع ذاته .

ما هو « النبيل » ؟ هكذا يصيح نيتشه بلغة صارمة فى وجه عصره ، وكان هذا السؤال هو السؤال الأخلاقى الذى نسيه هذا العصر . فالذين تأثروا بصدق نبرته وقشعريرة عبارته لما أن دوى فى كل مكان ، تلقوا من هذا المفكر المتوحد كل ما كان له أن يعطيه العالم .

فان أتى انكار الحياة بكل ما هو غير طبيعى يخترمه الشك فلا يمكن أن يكون أخلاقا . ولهذا فان الأخلاق يجب اذن أن تتألف من توكيد أسمى للحياة .

لكن ما هو التوكيد الأسمى للحياة ؟ ان فشته والفلاسفة النظريين على وجه العموم يحددونه هكذا : ان ارادة الانسان تدرك ذاتها فى نطاق الارادة اللامتناهية ، وتبعا لذلك لا تنتسب الى العالم بعد على نحو طبيعى ، بل تخضع نفسها له عن وعى وارادة كطاقة تعمل فى انسجام عاقل مع الارادة اللامتناهية . ونيتشه يرى بوضوح أنهم لم يصلوا عن هذا الطريق الى أية فكرة مقنعة عن مضمون التوكيد الأسمى للحياة ، بل يجوبون فى منطقة المجردات . أما هو فيريد أن يظل أوليا مهما كلفه ذلك من ثمن ، ولهذا يتجنب التفلسف فى الكون ، مظهرا بذلك أنه رجل أخلاق صرف مثـل سقراط . وانه ليسخر من أولئك الذين لم يكتفوا بتحقير الانسانية بل زادوا على ذلك بأن دنسوا حقيقة العالم بزعمهم أن العالم لا وجود له

الا فى الخيال الانسانى . انه يريد أن يقصر تفكيره على فهم طبيعة ارادة الحياة وطريقة الافادة منها افادة كاملة فى التجربة .

وكان اعتقاده الأول هو أنه يستطيع أن يتصور توكيد الحياة الأسمى على أنه تطور الى روحانية أعلى فى ارادة الحياة . لكنه حين حاول تنمية هذه الفكرة فى خلال دراساته ، اتخذت صورة أخرى . والروحانية الأعلى معناها طبعا كبت الدوافع الطبيعية ومطالب الحياة الطبيعية ، وعلى هـذا فهى مرتبطة — على نحو أو آخر — بانكار الحياة . وعلى هذا فان التوكيد الأسمى للحياة معناه رفع مضمون ارادة الحياة الى أعلى قوة ممكنة . والانسان يحقق معنى حياته بتوكيد كل ما فيه عن وعى واضح تماما — وحتى دوافعه لبلوغ القوة واللذة .

لكن نيتشه لم يستطع التخلص من التعارض بين ما هو روحى وما هو طبيعى . وبقدر ما يؤكد الطبيعى يتراجع الروحى . وشيئا فشيئا وتحت تأثير المرض العقلى الذى كان يهدده ، أصـبح المثـل الأعـلى للانسان فى نظره هو « الانسان الأعلى » ، الذى يؤكد نفسه ظافرا ضد كل مصير ، ويسعى الى تحقيق غاياته دون أن يعير سائر الانسان أى اهتمام .

وقد قدّر لنيتشه ، منذ البداية ، فى تعقله لمعنى توكيد الحياة ، أن يصل الى صورة أعلى لهذا التوكيد وذلك بأن يحيا الانسان حياة مليئة . إنه يريد أن يصغى الى أعلى مجهودات ارادة الحياة ، دون أن يربطها بالكون بأية رابطة . لكن التوكيد الأعلى للحياة لا يمكن أن يكون حيا الا اذا حاول توكيد الحياة أن يفهم نفسه فى نطاق توكيد الحياة . وتوكيد الحياة فى ذاته ، فى أى اتجاه اتجه ، لا يمكن أن يصبح غير توكيد للحياة أقوى ، لا أسمى . ولعجزه عن سلوك طريق محدد ، يدور فى دوائر بشكل عنيف كأنه سفينة ربط سكانها ربطا وثيقا .

ولكن نيتشه رغم ذلك أجفل بغريزته من وضع توكيد الحياة فى داخل توكيد العالم ، ومن جعله عن هذا الطريق يتطور الى توكيد أخلاقى أعلى للحياة . ان توكيد الحياة داخل توكيد العالم يعنى الاخلاص للعالم ، لكن ينتج عن ذلك أيضا — على نحو ما — انكار للحياة داخل توكيد الحياة . بيد أن هذا التداخل بين كليهما هو بعينه ما يود نيتشه أن يتخلص منه ، لأن الأخلاق المعتادة يصيبها الاخفاق هناك .

ولم يكن أول من دعا فى الفكر الغربى الى أن يحيا الانسان حياة مليئة . فقد سبقه الى ذلك السفسطائيون اليونانيون وغيرهم من بعدهم . بيد أن ثمة بونا شاسعا بينه وبين أسلافه هؤلاء . انهم يقولون بأن يحيا المرء حياة مليئة لأن ذلك يمدهم بالمتعة . أما هو فيفسر ذلك على نحو عميق فيقول ان فى حياة المرء حياة مليئة تمجيدا للحياة نفسها ، وبتعميق الحياة يتحقق معنى الوجود . ولهذا فان العباقرة ذوى الشخصية القوية ينبغى ألا يعملوا الا على تمكين العظمة التى منهم أن تنطلق[1] .

وأسلاف نيتشه الحقيقيون مجهولون له . ان وطنهم الصين ، وطن أسلاف اسبينوزا أيضا . ففى تلك البلاد حاول توكيد الحياة أن يصل الى أفكار واضحة عن نفسه . وعند لاو — تسيه وتلاميذه لا يزال هذا التوكيد للحياة ساذجا أخلاقيا . وعند تشوانج — تسيه يصبح تسليما مبتهجا ؛ وعند

---

(١) ماكس اشترنر Max Stirner (١٨٠٦ — ١٨٥٦) ، واسمه الحقيقى كسبار اشـــمت Kaspar Schmidt ، نظر اليه فى الآونة الأخيرة على أنه من أسلاف نيتشه ، نظرا الى كتابه «الفرد وما يملكه» (سنة ١٨٤٥) ، وفيه يؤيد النظرية انفائلة بالأنانية التى لاترحم ٠ غير أنه ليس فى الواقع كذلك ٠ انه لم يزود أنانيته الفوضوية بأى أساس فلسفى عميق ؛ بل تحدث كمنطقى فحسب، ولم يرتفع فوق مستوى السوفسطائيين اليونانيين ٠ ولانجـــد عنده احتراما للحياة ذا مسحة دينية ، كما هى الحال عند نيتشه ٠

لى — تسيه يصبح ارادة السيطرة السرية على الأشياء ، وعند يانج — تسيه ينتهى الى كون المرء يحيا حياة مليئة . ان نيتشه مزيج من لى — تسيه ويانج — تسيه ، بعقلية أوربية . فنحن الأوربيين نحن وحدنا القادرون على انجاب فلسفة البطش والوحشية .

وزرادشت هو فى نظره رمز الأفكار التى كوّنها فى نفسه ، هو بطل الصدق الذى تجاسر على تقرير أن الحياة الطبيعية هى شىء حسن ، وهو العبقرية البعيدة كل البعد عن منحى الفكر اليهودى المسيحى .

وليس نيتشه أبعد عن الأخلاق من شوپنهور . لقد أضـــله العنصر الأخلاقى فى توكيد الحياة فجعله يعد توكيد الحياة هو ناموس الأخلاق . وبهذا وقع فى المجالات الناشئة عن توكيد الحياة وحده ، كما أن شوپنهور وقع فى المجالات الناشئة عن انكار الحياة وحده . وليس فى ارادة القوة عند نيتشه ما يهين ، كما أنه ليس ثمّ اهانة فى قول شوپنهور بارادة اعدام الذات كما تبدو فى المواضع التى كرسها للكلام عن الزهد فى كتبه . ومما هو جدير بالذكر أن كليهما لم يعش وفقا لنظرته فى الحياة . فان شوپنهور لم يكن زاهدا ، بل كان رجلا يعرف كيف يعيش عيشة هانئة ، ونيتشه لم يسيطر على الناس ، بل عاش فى عزلة وانفراد.

ان توكيد الحياة وانكارها كليهما أخلاقى الى حد ما ؛ أما اذا مضيا الى غايتيْهما فانهما يصبحان غير أخلاقيين . وهذه النتائج التى وصل اليها الفكر المتفائل فى الصين والفكر المتشائم فى الهند ، ظهرت فى أوربا لدى نيتشه وشوپنهور لأنهما المفكران الوحيدان فى هذه القارة اللذان تفلسفا على نحو أولى عنصرى فى ارادة الحياة ، وتجاسرا على سلوك سبل الجانب الواحد ، وكل منهما يكمل الآخر ، ويحكم على الأخلاق فى الفلسفة الأوربية باضفاء النور من جديد على الأفكار الأخلاقية الأولية المتضمنة فى انكار

الحياة وتوكيد الحياة على السواء . وهى أفكار تركتها الفلسفة مدفونة .
وقد انتهى كل منهما الى ما ليس بأخلاقى بأن استخرج أحدهما نتائج انكار
الحياة واستخرج الآخر نتائج توكيد الحياة ، وبهذا يؤكدان القول بأن
ما هو أخلاقى ليس انكارا ولا توكيدا للحياة ، بل هو مزيج مستسر
من كليهما .

الفصل الحادي والعشرون

مخرج كفاح الغرب لإيجاد نظرة كونية

المفكرون الأكاديميون : سدچوك ، استيفن ، الكسندر ، فنت ، پولزن ، هيفدنج
أخلاق تكميل الذات ، أخلاف كنت : كوهن ، هرمن
أخلاق تكميل الذات : مرتينو ، جرين ، برادلى ، لورى شيث ، ورويس
فلسفة الطبيعة والأخلاق ٠ فوييه ، جويو ، لانجه ، اشترن
فلسفة الطبيعة والأخلاق عند ادورد فون هرتمن
فلسفة الطبيعة والأخلاق عند برجسون وتشمبرلن وكيزرلنج وهيكل
احتضار النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة

ان محاولات الفلسفة النظرية (١) ايجاد أساس للأخلاق فى معرفة طبيعة العالم ، أصابها الاخفاق . فشوهد أن الأخلاق القائمة على العلم والاجتماع أخلاق لا حول لها ولا قوة . وعجز شوپنهــور ونيتشه عن اقامة مذهب مرض فى الأخلاق ، وان كانا أعادا الى التفكير بعض المسائل الأولية فيها .

لهذا وجدت الأخلاق نفسها فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر فى موقف لا تحسد عليه . لكن احتفظت بشجاعتها واثقة أن فى يديها الكفاية من النتائج المسلم بها « علميا » مما يضمن لها البقاء .

---

(١) [= Spekulatif نسبة الى النظر ٠

وولدت هذه الثقة سلسلة من الكتب المتشابهة المناحى — معظمها متون أكاديمية فى الأخلاق ، يرى أصحابها أن الأخلاق يمكن أن تبنى كعقد الجسر على دعامتين : احداها الطابع الأخلاقى الطبيعى فى الانسان ، والثانية وجدوها فى حاجات المجتمع التى تؤثر فى النظرة العقلية للأفراد . وحسبوا أن مهمتهم هى ايجاد العقد (مسلّمين بامكان تكملته) فى الواقع ، وبنائه بالمواد المتينة المأخوذة من علم النفس الحديث وعلم الحياة وعلم الاجتماع ، وتقسيم التحميل بين الدعامتين وفقا لحساب دقيق . بيد أنهم لم يفعلوا أساسا غير اعادة مذهب هيوم بوسائل جديدة .

والكتاب الآتية أسماءهم حاولوا القيام بهذا التكييف للأخلاق الذى يبدأ من وجهة نظر الشخصية الأخلاقية ، وكذلك ذلك الذى يبدأ من وجهة نظر المجتمع : هنرى سدچوك [1] (١٨٣٨ — ١٩٠٠) ، لسلى استيفن [2] (١٨٣٢ — ١٩٠٤) ، صموئيل الكسندر [3] (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ، ڤلهلم ڤنت [4] (١٨٣٢ — ١٩٢٠) ، فريدرش پولزن [5] (١٨٤٦ — ١٩٠٨) ، فريدرش يودل [6] (١٨٤٩ — ١٩١٤) ، جورج فون جزيكى [7]

(١) H. Sidgwick : « منهج الأخلاق » (سنة ١٨٧٤) .

(٢) Leslie Stephen : « علم الأخلاق » (سنة ١٨٨٢) .

(٣) S. Alexander : « النظام الأخلاقى والتقدم : تحليل للنظريات الأخلاقية » (سنة ١٨٨٩) .

(٤) Wilhelm Wundt : « الأخلاق : فحص عن وقائع الحياة الأخلاقية وقوانينها » (سنة ١٨٨٧) .

(٥) Friedrich Paulsen : « مذهب فى الأخلاق » (سنة ١٨٨٩) .

(٦) Friedrich Jodl : «تاريخ الأخلاق بوصفها علما فلسفيا» (فى مجلدين ، الطبعة الثانية ، ١٩٠٦ ، ١٩١٢) .

(٧) جورج فون جزيكى George Von Gizyki : « الفلسفة الأخلاقية فى عرض مفهوم للجميع» (سنة ١٨٨٨) .

(١٨٥١ — ١٨٩٥) ، هرلد هيفدنج [1] (١٨٤٣ — ١٩٣١) وغيرهم . وأعظم هؤلاء الكتاب فى الأخلاق أصالة — وهم رغم اختلاف التجربة التى يمدون بها البحث على رباط فيما بينهم — نقول ان أعظمهم أصالة هو لسلى استيفن ، وأرسخهم علما هو ڤلهلم ڤنت ، وأكبرهم حظا من علم الأخلاق هو هرلد هيفدنج .

وهيفدنج يرد نشأة الأخلاق الى اعتبار يحد من سيادة اللحظة الحاضرة ، فيقول : « ان الفعل يكون خيرا اذا صان جماع الحياة وأعطى امتلاء وحياة لمضمونها ؛ ويكون شرا اذا كان من شأنه أن يضيّق من جماع الحياة ومضمونها » . ويسند هذا الاعتبار غرائز التعاطف التى تجعلنا نشعر باللذة من لذة الآخرين وبالألم من آلامهم . والغاية من الأخلاق هى الرفاهية العامة .

وبعض هؤلاء الكتاب يلحون فى توكيد أهمية الاستعداد الأخلاقى عند الفرد ، بينما غيرهم يقولون ان الأخلاق تتألف خصوصا من مضمونها الذى يهدف الى خير المجتمع . ويشتركون جميعا فى أنهم يحاولون أن يمزجوا بين أخلاق الشخصية الأخلاقية وأخلاق المنفعة دون أن يتساءلوا ويفحصوا عن وحدتهما العليا . وهذا هو السبب فى أن الفصول التى يعقدونها لمشكلة المبدأ الأساسى فى الأخلاق هى أقل الفصول وضوحا وأقلها حياة فى مؤلفاتهم . ويشعر المرء أنهم سعداء حينما يتخلصون من هذه الحمأة ويستطيعون أن ينظروا فى مختلف وجهات النظر الأخلاقية التى انبثقت فى التاريخ ، أو يمكن أن يواجهوا مسائل مفردة فى الممارسة الفعلية للأخلاق . وحينما يعالجون مسائل عملية ، فمن الواضح أنهم لا يملكون أى مبدأ

---

(١) Harald Hoffding : « الأخلاق » (سنة ١٨٨٧) وجورج زمل Georg Simmel (١٨٥٨ ــ ١٩١٨) يتخذ من الأخلاق « العلمية » الحديثة موقفا خاصا فى كتابه : «المدخل الى علم الأخلاق» (سنة ١٨٩٢) .

أســاسى مفيــد للأخلاق . ومواجهتم للواقع ليس الا تحسسا ها هنــا وها هنالك . والاعتبارات التى يتخذونها أسسا فى الحكم تكون حينا بمعنى ، وحينا آخر بمعنى آخر . ومن هنا فان هؤلاء الكتاب الأخلاقيين يقومون مرارا بمناقشات مفيدة حول المشاكل الأخلاقية ، بيد أن تصور الأخلاق لا يستمد منهم أى تفسير حقيقى أو أى تعمق . ومعيار الناموس الحقيقى للأخلاق هو ما اذا كان يمكن مشاكل الشخصية الأخلاقية والعلاقة بين الانسان والانسان من أن تنال حقوقها كاملة ، وهى مشاكل تهمنا كل يوم وكل ساعة ، وبواسطتها ينبغى أن نصبح شخصيات أخلاقية . بيد أن هذه الكتب الأكاديمية لا تفعل هذا . ولهذا ، فعلى الرغم من أنها تصل أحيانا الى نتائج جديرة بالاهتمام ، فانها ليست قادرة على أن تعطى دوافع أخلاقية فعالة للفكر فى عصرهم .

* * *

وهذا التوسط فى شكل الأخلاق لم يذهب دون نقد . فقد عارضه فى ألمانيا ورثة الروح الكنتية مثل هرمن كوهن [1] (١٨٤٢ — ١٩١٨) وڤلهلم هرمن[2] (١٨٤٦ — ١٩٢٢) ، وفى الدول الناطقة بالانجليزية خلفاء مذهب الوجدان مثل جيمس مرتينو [3] (١٨٠٥ — ١٩٠٠) ، وفرنسس هربرت برادلى [4] (١٨٤٦ — ١٩٢٤) ، وتوماس هــل جــرين [5]

(١) H. Cohen : «تأسيس كنت للأخلاق» (سنة ١٨٧٧) ؛ « أخلاق الارادة الخالصة» (سنة ١٩٠٤) .

(٢) W. Herrmann : «الأخلاق» (سنة ١٩٠١) .

وفى فرنسا حاول شارل رنوڤييه (١٨٣٨ ــ ١٩٠٣) Charles Renouvier فى كتابه «علم الأخلاق» (سنة ١٨٦٩) أن يستعيد مذهب كنت فى الأخلاق .

(٣) James Martineon : « أنماط النظرية الأخلاقية » (فى مجــــلدين ، سنة ١٨٨٥) .

(٤) F. H. Bradley : «دراسات أخلاقية » (سنة ١٨٧٦) .

(٥) T. H. Green : «مقدمة فى الأخلاق» (ظهر بعد وفاته، سنة ١٨٨٣).

(١٨٣٦ — ١٨٨٢) وسيمون لورى [1] (١٨٢٤ — ١٩٠٩) ، وجيمس شيث [2] (١٨٦٠ —) .

وعلى الرغم من الاختلاف الشاسع بينهم فى التفاصيل ، فان هؤلاء المفكرين يتفقون فى الامتناع من اشتقاق الأخلاق من الاستعداد الأخلاقى للانسان أو من مطالب المجتمع . ويقولون انالأخلاق تنشأ كلها من الشخصية الأخلاقية ؛ ولكى نصبح شخصيات أخلاقية فاننا نخرج من أنفسنا ونعمل لصالح المجموع .

وكوهن وهرمن يسعيان للوصول الى أخلاق تكون وحدة منطقية باستعمال المنطق لوضع مضمون فى الآمر المطلق الخاوى عند كنت . ويحاولون أن يتلافوا النقص الموجود فى كتابى كنت : « أساس ميتافيزيقا الآيين » ، و « ميتافيزيقا الآيين » . فكوهن يبحث عن أصل الأخلاق فيجده فى الارادة المحضة وهى تنعقل فكرة اخوانه من بنى الانسان وفكرة تجمع الناس لتكوين دولة ، والأنا الأخلاقى يأتى الى الوجود بواسطة هذه العملية المنطقية . والأخلاق التى نصل اليها عن هذا الطريق تتألف من : الأمانة ، التواضع ، الاخلاص ، العدالة ، الانسانية — وتبلغ أوجها فى تصوير الدولة على أنها أسمى مبدعات الروح الأخلاقية . أما أنها نتاج المهارة العقلية وحدها فهذا ما يدل عليه تاريخ ظهورها . ان « الارادة المحضة » تجريد لا يمكن به أن يحرك شىء .

أما ڤلهلم هرمن فانه بدلا من الوصول الى الأخلاق عن طريق الاستنباط، باستخدام المناهج الأخلاقية المجردة ، فانه يفتح الباب الخلفى للتجربة . انه يرى أن الأخلاق هى « انحناء الفرد أمام قوة شىء صادق فى الفكر

---

(١) Simon Laurie : «أخلاق العقل» (سنة ١٨٨٥ ، وقد ترجمه الى الفرنسية Georges Remack سنة ١٩٠٢) .

(٢) James Seth : «دراسة المبادىء الأخلاقية» (ط ٣ ، سنة ١٨٩٤) .

صدقا كليا » . لكن مضمون الأخلاق هذا الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر انما نبلغه بأن ينظر بعضنا فى بعض كأنه مرآة له ، وأن نقرر تبعا لذلك أى سلوك يجعل كلا منا يعتمد على الآخر . ولهذا فان فكرة المطالبة غير المشروطة انما تنشأ تلقائيا فى أنفسنا ، ثم تستيقظ وتشعر بهذه الحقيقة وهى أنها تتحدد بمضمونها « من خلال تجربة التبادل بين الناس ، وفى صلة الثقة المتبادلة بينهم » .

ولم يتم هرمن ذلك المذهب فى الأخلاق الفلسفية ، بل وضع له صورة اجمالية كمدخل لمذهب فى اللاهوت لا يقل افتعالا . ونظريته تتشابه ونظرية آدام اسمث فى الطرف الثالث المحايد [1] .

* * *

أما مرتينو وجرين وبرادلى ولورى وشيث فيحاولون أن يصلوا الى أخلاق تؤلف وحدة منطقية عن طريق جعل الأخلاق كلها تنشأ عن الحاجة الى تكميل الذات . فمرتينو يتابع خطة ذوى النزعة الأفلاطونية فى كمبردج فى القرن الثامن عشر ويقول ان الأخلاق هى أن نتعقل أنفسنا على غرار المثل الأعلى للكمال الذى وهبنا الله اياه مع الوجود ، وأن نجعل أنفسنا تتعين وفقا له . أما عند توماس هل جرين وفرنسيس هـ . برادلى وسيمون لورى وجيمس شيث فنرى تأثيرا متفاوتا ليوهان فشته . فالأخلاق عندهم تقوم على هذه الواقعة وهى أن الانسان يود أن يحيا حياته على أعمق نحو بوصفه شخصية فعالة ، وعن هذا الطريق يصل الى الاتحاد الحقيقى بالروح اللانهائية . وهذه الفكرة قد أحسن عرضها توماس هل جرين . وفى الوقت نفسه تناول العلاقة بين الحضارة وبين الأخلاق ، ورأى أن كل انجازات النشاط الانسانى ، خصوصا التكميل السياسى والاجتماعى

---

(١) أنظر ص ١٩٧ .

للمجتمع ليست بشيء فى ذاتها ، ولا معنى لها الا بقدر تمكينها للأفراد من بلوغ كمال أوفى للقلب . وهكذا نرى محاولة لتقرير تصور روحى للحضارة — وفى أمريكا كان جوزيا رويس [1] (١٨٥٥ — ١٩١٦) يدعو الى هذه الأخلاق القائمة على تكميل الذات .

وهؤلاء المفكرون فى سعيهم لتصور الأخلاق فى مجموعها على أنهـا تعنى بتكميل الذات ، أعنى بالسلوك الصادر عن ضرورة باطنة ، يعبّرون عن آراء مليئة بالحيوية . والاهتمام بالمبدأ الأساسى للأخلاق اهتماما قويا ، وان أدى الى السير فى اتجاه ما هو كلى ومجرد ، يجر معه دائما نتائج ذات قيمة عملية ، حتى لو لم يتقدم بذلك حل المشكلة نفسها الى ما بعد حد محدود .

وهؤلاء المفكرون يذهبون فى هذا الاتجاه الى حـد أن يفهموا أن الأخلاق توكيد أعلى للحياة ، يتلخص فى تعاوننا مع النشاط الذى تريده لنا روح العالم . ويقولون بتصوف الفعل الذى قال به يوهان ج . فشته ، لكن من غير أساسه النظرى .

وهم يدعون من دون حل ، أستغفر الله بل لا يضعون السؤال عن كيف يستطيع التوكيد الأعلى للحياة أن يعطى نفسه مضمونا يتناقض مع مجرى الطبيعة . ويتصورون التوكيد الأعلى للحياة على أنه ايثار ، أى على أنه توكيد للحياة فى داخله يكون انكار الحياة نشيطا . لكن كيف ومن أين أتى هذا التناقض الظاهر ؟ والى أى مدى يعد هذا الاتجاه فى الارادة الذى يناقض ارادة الحياة الطبيعية ضرورة من ضرورات الفكر ؟ لماذا ينبغى أن يصبح الانسان مختلفا عن العالم من أجل أن يوجد ويعمل فى العالم فى

---

(١) Josiah Royce : « روح الفلسـفة الحـديثة » (سنة ١٨٩٢) ؛ « المظاهر الدينية للفلسفة » ط ٤ ، سنة ١٨٩٢) .

انسجام حقيقى مع روح العالم ؟ وما معنى هـذا السلوك بالنسبة الى الأحداث التى تقع فى العالم ؟ .

* * *

كذلك نشاهد أن أفكار ألفرد فوييه [1] (١٨٣٨ — ١٩١٣) وجان مارى جويو [2] (١٨٥٤ — ١٨٨٨) تدور حول تصور الأخلاق على أنها توكيد أعلى للحياة . وكلاهما ينظر الى الأخلاق على أنها تضحية بالذات ، أعنى توكيدا للحياة يتضمن انكارا لها ، ولكنهما يتعمقان أكثر من أصحاب أخلاق تكميل الذات من الانجليز والأمريكان وذلك لأنهما يحاولان ادراك الأخلاق داخل فلسفة الطبيعة ، ومن هنا يتناولان مسائل غابت عن أولئك . ومشكلتا المبدأ الأساسى فى الأخلاق والنظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة تفتحان من جديد ، وعلى نحو أولى مفصل لأول مرة .

وفوييه يتفلسف فى ارادة الحياة على نحو نبيل . يقول ان الأفكار المتجهة الى المثل العليا الأخلاقية التى تأتى الى عقولنا ، ككل أفكارنا بوجه عام ، ليست مجرد أفكار ، بل هى تعبير عن القوى التى تتدافع حينا ابتغاء جعل الوجود مليئا كاملا [3] . وعلى وجه العموم فانه ينبغى علينا فى هذه المسألة أن نفهم بوضوح أن التطور الذى يحدث الوجود ويحافظ عليه فى مجرى تطور العالم هو من عمل الأفكار — القوى ، ولهذا يفسر فى نهاية التحليل على أنه نفسى . ويبلغ أوجه فى أفكار الانسان التى تريد

---

(١) A. Fouillée : «نقد مذاهب الأخلاق المعاصرة» (سنة ١٨٨٣) ؛ «تطور الأفكار ــ القوى» (سنة ١٨٩٠) ؛ « أخلاق الأفكار ــ القوى »(سنة ١٩٠٧) .

(٢) Jean Marie Guyau : «الأخلاق الانجليزية المعاصرة» (سنة ١٨٧٩) ؛ «مجمل أخلاق بلا الزام ولا جزاء» (سنة ١٨٨٥) ؛ «لا دينية المستقبل» (سنة ١٨٨٦) . وقد ظهرت ترجمة ألمانية لمؤلفاته فى ٦ مجلدات سنة ١٩١٢ .

(٣) « كل فكرة تتضمن عنصرا اندفاعيا ؛ وليس ثم فكرة هى تصور فحسب » .

أغراضها عن وعى واضح . ففى هذا الكائن الأعلى ، ألا وهو الانسان ، يذهب الواقع الى حد أن ينتج مثلا تتجاوز نطاق الواقع ، وبفضلها يتقدم بنفسه . وعلى هذا فان الأخلاق نتيجة تطور العالم . وفكرة تكميل الذات من خلال التضحية بالذات ، وهى الفكرة التى نعانيها داخل أنفسنا على أنها العنصر المستتر فينا ، هى فى الواقع مظهر طبيعى لارادة الحياة . « والأنا » الذى بلغ أعلى مراتب الارادة والتصور العقلى يوسّع ذاته بالاعتداء على الموجودات الانسانية الأخرى . ولهذا فان التضحية بالذات ليست تسليما للذات ، بل مظهرا من مظاهر توسعها [١] . ومن يحلل نفسه تحليلا أعمق يتعلم بالتجربة أن أعلى توكيد للحياة يأتى لا بارادة الحياة الطبيعية وهى تصاعد الى ارادة القوة بل بتوسعها . « الفعل مع الغير كأنك تعيهم فى نفس الوقت الذى تعى فيه ذاتك » .

أما جان مارى جويد ، تلميذ فوييه وصديقه ، فقد حاول فى كتابه « مجمل أخلاق بلا الزام ولا جزاء » أن ينمى فكرة هذا التوكيد الأخلاقى للحياة عن طريق التوسع ، فيقول ان الأخلاق العادية تقف مكتوفة اليدين أمام تلك الثغرة القائمة بين « الأنا » وبين سائر الناس ، ولكن الطبيعة لا تتوقف عند هذه النقطة . ان الحياة الفردية توسعية لأنها حياة . وكما فى ميدان الفزياء تراها تحمل فى داخل نفسها الدافع الى انتاج حياة جديدة مثل ذاتها ، كذلك فى ميدان الروح أيضا تريد أن توسع وجودها بأن تربطها بحياة أخرى مثلها . ان الحياة ليست مجرد أخذ للغذاء ، بل هى انتاج واثمار ، والحياة الحقة ليست مجرد أخذ ، بل هى أخذ واعطاء . والانسان كائن عضوى يعطى من نفسه للغير ، وكماله فى أن يبذل من نفسه كل ما يستطيع . وفى هذا اللون من التفلسف نجد أن فكرة هيوم فى التعاطف قد أخذت تعبيرا أعمق .

(١) « شعورنا بنفسنا ينحو منحى الامتلاء بالتوسع فى الغير » .

ولقــد عاش فوييه وجويو معــا فى نيس Nice ومنتون Mentone وكانا مقعدين ، فحاولا معا أن يحققا التوكيد الأعلى للحياة ، وأن يقوما بالرياضة على نفس الشاطىء وفى نفس السنة التى كان نيتشه فيها يعبّر عن توكيده العالى للحياة فى كتابه « عبر الخير والشر » . كانا يعرفان كتبه ، وكان هو أيضا يعلم بكتبهما ، لكن لم يعرفهما شخصيا [١] .

وفوييه وجويد وصلا الى فلسفته الطبيعية لأنهما كانا يفكران بعمق ، وذلك عن طريق تفلسفهم فى الكيفية التى بها تصبح ارادة الحياة أخلاقية . وقد أرادا تصور الأخلاق ، فى داخل فلسفة فى الطبيعة تؤكد العالم والحياة ، على أنها تعمق لتوكيد الحياة ، وعلى أنها ضرورة من ضرورات الفكر . وفى هذه المسألة يلحقان بركب الواحديين الصينيين وما حاول هؤلاء ، وكذلك اسپينوزا وفشته ، أن يحققوه فأخفقوا ، حاولاه مرة أخرى وهما على ثقة أن فلسفتهم فى الطبيعة ستكون أعدل مع تصورهم للوجود الحى من فلسفة أولئــك .

لقد أبحرا فى النهر المتدافع للتوكيد الأعلى للحياة ، فبذلا جهودا جبارة فى التجديف لبلوغ شاطىء الأخلاق . واعتقدا أنهما سيتمكنان من النزول هناك .. بيد أن الأمواج حملتهما بعيدا ، ككل أولئك الذين حاولوا السفرة قبلهم .

أخفقا فى بيان أن توكيد الحياة فى أعلى صورة يصبح ايثارا أخلاقيا ، بنوع من المفارقة يقوم فى طبيعة الأشياء . وهذه القضية التى آرادا بها آن يحولا النظرة الكونية من طبيعية الى أخلاقية ، صادقة فقط بالنسبة الى الفكر الذى يجرؤ على القيام بنفس الوثبة ، لأنه لا يرى امكانية أخــرى للوصول الى الأرض غير استعمال الزورق .

---

(١) عبر فوييه عن رأيه فى نيتشه فى كتابه : « نيتشـــه واللاخلاقية » . وقد بقيت لدينا تعليقات لنيتشه على مؤلفات فوييه وجويو .

وعلى هذا فان الأخلاق التى نادى بها فوييه وجويو هى تصور حماسى للحياة يرفع الانسان نفسه اليها حينما يتلاءم مع الواقع ، ابتغاء أن يؤكد نفسه ويروضها فى العالم وفقا لقيمة أعلى يشعر بأنه يتجسدها .

وهكذا نرى أن فوييه وجويو كانا أخلاقيين أوليين مثل شوپنهور ونيتشه . ولكنهما لم يكونا كالأخيرين يقومان برحلتهما والسكان مربوط بدائرة انكار العالم والحياة أو توكيدهما ؛ بل يسلكان سبيلهما بنظرة واثقة نحو الاتحاد المستسر بين توكيد العالم وتوكيد الحياة وانكار الحياة ، الاتحاد الذى يؤلف التوكيد الأخلاقى للحياة .. لكن هذه الرحلة تمضى بهم بعيدا الى المحيط اللامحدود ، ولا يبلغان الشاطىء أبدا .

ولكى تدرك الأخلاق نفسها على أنها توجيه لارادة الحياة التى هى ضرورة من ضرورات الفكر ، وأن تنمى نفسها الى نظرة كونية أخلاقية ، فعليها أن تتفاهم مع فلسفة الطبيعة . هنالك نجدها تحاول — كما فعل أصحاب النزعة العقلية وكنت والفلاسفة التأمليون — أن تقرأ فى العالم معنى أخلاقيا متفائلا فى فكرة بسيطة و مفصلة ، أو على الأقل تفعل ما فعل اسپينوزا من اضفاء طابع أخلاقى ، على نحو أو آخر ، على الصلة بين الفرد والكون . كذلك هذان الرجلان ، فوييه وجويو ، يتصارعان مع فلسفة الطبيعة ابتغاء أن يستخلصا منها ما يستطيعان أن يبررا به الأخلاق والنظرة الأخلاقية بوصفها غير ذات معنى . ويجسران فى الوقت نفسه — وهذا هو العنصر الجديد عندهما — على أن ينظرا نظرة مستقيمة فى وجه امكان أن يستحيل تنفيذ ما يحاولانه . ماذا سيحدث للأخلاق والنظرة الكونية اذن ؟ انهما وان كان من الواجب أن يتداعيا ، فانهما باقيتان مع ذلك كما رأى فوييه وجويو .

هل فكرة الخير يمكن أن تدّعى لنفسها أى صدق موضوعى ؟ هذا أمر

لا يمكن تفسيره بيقين ، كما قال فوييه فى كتابه : « أخلاق الأفكار — القوى » . ولابد للانسان فى النهاية أن يقنع بأن يفرض على نفسه قبول توكيد الحياة التوسعى الأخلاقى ، لأنه يشعر بأنه هو الشيء الوحيد القادر على أن يجعل الحياة ذات قيمة . فمن حب المثل الأعلى وبفضله ينتصر على كل شك ويضحى بنفسه من أجله ، دون أن يتأثر أو يضطرب مما عسى أن ينتج أو لا ينتج من وراء هذا .

وكتاب جويو بعنوان : « مجمل أخلاق بغير الزام ولا جزاء » ينتهى الى آراء مشابهة ، اذ يقول ان ثمة قوة باطنة تعمل فينا وتدفعنا الى الأمام . فهل تتقدم وحدنا ، أو سيكون للفكرة بعض التأثير على الطبيعة ؟ .. على كل حال فهيا بنا الى الأمام .. « لعل الأرض ، ولعل الانسانية ، تصل ذات يوم الى هدف لا يزال مجهولاً ولكنهما هما اللذان خلقاه . لا يد ترشدنا ، ولا عين ترقبنا ، ولقد تكسر السكان منذ أمد ، أو بالأحرى لم يكن هناك أى سكان وعلينا أن نوجده . انها لمهمة عظيمة ، وانها لمهمتنا ».. والأخلاقيون يخترقون محيط الأحداث على سفينة لا قلع لها ولا سكان ، وهم يأملون مع ذلك أن يصلوا ذات يوم الى الشاطىء فى مكان ما .

فى هذه العبارات ايذان من بعيد باختفاء التفسير الأخلاقى المتفائل للعالم . ولقد جرؤ فوييه وجويو على اطراح هذا التفسير واعلان استقلال الأخلاق من حيث المبدأ ، ولهذا كانا من أعظم المفكرين الذين أسهموا فى تصوير ادراكنا للكون .

بيد أنهم لم يتابعا الطريق الذى عثروا عليه حتى النهاية . فبينما جعلا الأخلاق مستقلة عن كون فعلها يثبت أو لا يثبت أنه مشروع من حيث كونه مهما وفعالا فى مجموع الأحداث العالمية ، فانهما يفترضان وجود نزاع بين النظرة فى العالم والنظرة فى الحياة ، لم تنتبه اليه الفلاسفة حتى عصرهم .

غير أنهما لم يبحثا طبيعته ، ولم يكشفا كيف تجرؤ النظرة فى الحياة على أن تؤكد نفسها فى مقابل النظرة فى العالم ، بل وأن تفخر بأنها أكبر أهمية . انهما يقنعان بأن يتنبآ أن الأخلاق والنظرة فى العالم الأخلاقية ستخضوضر من جديد كالواحات الرائعة ، التى ترويها ينابيع من تحت الأرض ، حتى لو كانت عواصف الشك الرملية قد حولتنا الى صحراء — الأرض الواسعة المعرفة العالم الأخلاقية المتفائلة التى أردنا ذات يوم أن نتخذ لنا فيها مسكنا ومقاما . غير أنهما فى أعماقهما يأملان ألا يحدث شىء من هذا القبيل . ولم تتزعزع نهائيا ثقتهما بأن الفلسفة فى الطبيعة تتناول طبيعة الموجود على نحو سليم ستصل فى النهاية الى الأخلاق والنظرة الكونية الأخلاقية .

ولما كان فوييه وجويو لا يطلبان فى بادىء الأمر صدقا فرضيا لنظرتهما الجديدة ، ولا ينميانها على أنها مسألة مبدأ ، فانهما لم يحدثا فى الفكر فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الأثر الذى كانا يستحقانه . والواقع أن عصرهما لم يكن مستعدا لذلك التخلى عن المعرفة الذى كانت مؤلفاتهما تمهد له الطريق .

ويمكن أن نجد سلفا للأخلاق التى دعوا اليها فى تلك التى رسم خطوطها ألبرت لانجه Albert Lange فى ختام كتابه « تاريخ المادية » (١٨٦٦) وقدمها على أنها مذهبه الأخلاقى . يقول لانجه ان الأخلاق خلق خيالى تقرر سلوكنا وفقا له ، لأننا نحمل فى داخل أنفسنا مثلا أعلى . ونحن نرتفع فوق الواقعى لأننا لا نجد فيه ما يرضينا . فنحن أخلاقيون لأن حياتنا تحصل بذلك على طابع محدد كذلك الذى نشتاق اليه .. فالأخلاق معناها التحرر من العالم .

كذلك وصل لانجه الى القول بأنه ينتج عن التفلسف المباشر فى العالم والحياة نظرة أخلاقية فى الكون ، لا كضرورة من ضرورات الفكر ، بل

كضرورة من ضرورات الحياة . لكنه ، كذينك المفكرين الفرنسيين (فوييه وجويو) اطرح الفكرة بدلا من متابعتها حتى فى كل مفترضاتها وتنائجها .

وثمة ملحق غريب يكمل أخلاق فوييه وجويو ولانجه ، دون أن يرجع اليهم ، وهو ذلك الذى قام به ڤلهلم اشترن ، الطبيب فى برلين ، فى بحث فى النشأة التطورية للأخلاق ، لم يثر الا انتباها ضئيلا جدا [1] . يقول : ان طبيعة الأخلاق هى الدافع الى الابقاء على الحياة بدفع كل الهجمات المهينة عليها ، وهو دافع يعانى الفـرد من خلاله شـعورا بالروابط مـع كل الكائنات الحية فى مواجهة هجمـات الطبيعة المهينة عليها . كيف نشأت هذه العقلية فينا ؟ عن طريق هذه الحقيقة وهى أن الكائنات الحية من مختلف الأنواع قد أرغمت خلال ما لا يحصى من الأجيال على الكفاح جنبا الى جنب من أجل البقاء ضد قوى الطبيعة ، وفى محنتهما المشتركة وقف عداء بعضهم لبعض ، حتى يحاولا القيام بمقاومة مشتركة ضد الافناء الذى يهددهم ، أو يفنوا جميعا معا . وهذه التجربة ، التى بدأت مع أول وأدنى مراحل وجودهم وازدادت وضوحا خلال آلاف الملايين من الأجيال ، قد ميزت نفسية جميع الكائنات الحية . ان كل أخلاق توكيد للحياة ، ويحدد صفاتها ادراك الأخطار على الوجود التى تشعر بها الكائنات الحياة شعورا مشتركا فيما بينها .

لكم كان ڤلهلم اشترن أعظم عمقا بكثير من داروِن ! كان داروِن يرى أن تجربة الخطر الكلى الذى لا يقف ، الخطر على البقاء ، لا يحدث فى النهاية غـير غريزة القطيع التى تجعل الأفـراد الذين من نفس النـوع يتماسكون . أما عند شترن فان هذه التجربة عينها تنمى ضربا من التضامن مع كل شىء حى. فتسقط الحواجز ، ويشعر الانسان بالتعاطف مع الحيوان ،

(١) Wilhelm Stern : «أساس الأخلاق بوصفها علما وضعيا».

كما تشعر هى به ولكن بدرجة أقل . فالأخلاق ليست أمرا خاصا بالانسان وحده ، بل يمكن أن ترى أيضا فى عالم الحيوان كذلك ، ولكن على صورة أقل كمالا ونموا . والتضحية بالذات تجربة للدافع المتعمق الى المحافظة على النفس . فالخليقة الحية بأسرها ، بالمعنى الايجابى والمعنى السلبى على السواء ، مندرجة فى داخل المبدأ الأساسى للأخلاق .

فالأمر الأساسى فى الأخلاق هو اذن ألا نحدث أى ألم لأى كائن حى ، حتى أدنى أنواعه ، اللهم الا اذا اضطررنا الى ذلك دفاعا عن أنفسنا ، وأن نكون مستعدين للقيام ، كلما استطعنا الى ذلك سبيلا ، بعمل ايجابى لصالح سائر الكائنات .

عند فوييه وجــويو ولانجه تحاول الأخلاق أن تتفاهم مــع فلسفة الطبيعة ، لكن دون أن تتجه الى أن تكون كونية . لكنهم وقعوا فى تخلف تاريخى يجعلهم حتى فى ذلك العصر ، ينظرون الى أنفسهم على أنهم ليسوا شيئا أكثر من منظمين لاستعداد الانسان نحو اخوته من الناس ، بدلا من التوسع ليتضمنوا أيضا سلوك الانسان نحو أى كائن حى ونحو الوجود بوجه عام . وهذه الخطوة قد خطاها اشترن .

ولا يستطيع غير المذهب الأخلاقى الذى أصبح كليا وكونيا — أن يقوم بالبحث فى المبدأ الأساسى فى الأخلاق ؛ فمثل هذا المذهب وحده هو الذى يستطيع حقا أن يحاول التفاهم مع فلسفة الطبيعة على نحو مفهوم معقول .

* * *

كذلك يحاول ادورد فون هرتمن [1] (١٨٤٢ — ١٩٠٦) أن يدرج

(١) Eduard von Hartmann: « فلســـــفة اللاوعى » (ســــــنة ١٨٧٩) ؛ «ظاهريات الوعى الأخلاقى» (سنة ١٧٨٩) .

الأخلاق فى فلسفة الطبيعة . وكتابه « فلسفة اللاوعى » يتفق فى خطوطه العامة مع أفكار فوييه ؛ أما فى مسألة النظرة الى الكون فانه يتخذ مسلكا آخر . فبدلا من أن يمكن الأخلاق ، حين تتفاهم مع فلسفة الطبيعة ، من تجربة الحرية من فلسفة الطبيعة ، يفرض تكييفها معها . وفلسفته فى الطبيعة متشائمة . انها تقر بعجزها عن اكتشاف أى مبدأ ذى معنى فى كل ما يحدث فى العالم . ومن هذا يستنتج ، كما استنتج الهنود وشوپنهور ، أن عملية العالم شىء لابد أن يتوقف . فكل موجود لابد له تدريجيا أن يدخل فى نعيم عدم الارادة . والأخلاق هى حال العقل التى تعمل لحدوث هـذا التطور .

وبلغة غامضة يصور فون هرتمن ، فى نهاية كتابه « ظاهريات الوعى الأخلاقى» فلسفته الأخلاقية المتشائمة على هذا النحو : « انالوجود فى عالم المادة هو تجسد الألوهية ؛ وعملية العالم هى تاريخ عذاب الاله المتجسد ، وفى الوقت نفسه هى الطريق الى خلاصه هو المصلوب فى الجسد ؛ لكن الأخلاق تعاون لاختصار طريق الآلام والخلاص هذا » .

وهكذا ، بدلا من أن يبين ما هى هذه الأخلاق ، وكيف تفعل ، يحاول أن يبيّن أن كل المواقف الأخـلاقية التى ظهـرت فى التاريخ لها جميعا ما يبررها . ويريد أن يسكنها جميعا فى تطور يفضى حتمـا الى أخـلاق متشائمة .

ويؤكد فون هرتمن أن كل مبدأ أخلاقى يكشف عن نفسه فى التاريخ يتغير حينما يبحث عن الكمال القائم قريبا منه . انه يستهلك نفسه ، ثم يخلى طريقه لمبدأ أخلاقى أعلى ينبثق عنه منطقيا . وتلك هى الكيفية التى يعمل بها الشعور الأخلاقى فى الأفراد وفى الانسانية من مبدأ أخلاقى الى آخر حتى يبلغ المعرفة العليا . فمن المبدأ الأخلاقى الأولى الخاص بالاتجاه الى لذة

فردية يمضى خلال المذاهب الأخلاقية التحكمية والجمالية والعاطفية والعقلية ، وهى كلها واحدة وذاتية ، حتى يصل الى الأخلاق الموضوعية الخاصة بالاهتمام بالسعادة العامة . وبعد هذا يمضى الى المبدأ الأخلاقى التطورى ، مبدأ تطور الحضارة ، وهنا يتعلم كيف يفكر وفقا لخطوط فوق أخلاقية . ويدرك الفكرة القائلة بأنه بالنسبة الى الاعتبار الأخلاقى هناك شىء أعلى من سعادة الأفراد والمجتمع ، وهو «النزاع والكفاح من أجل بقاء الحضارة وارتقائها» . وتبعا للأفكار الشائعة فان هذا التصور غير الأخلاقى للأخلاق ينبغى أن ينمى تماما ، حتى ينحل الى أخلاق انكار العالم والحياة .

وبهذه النظرة فى منطق مجرى التطور الأخلاقى أنقذ فون هرتمن من الاحتجاج — كما قد يحدث لمفكر أخلاقى عادى — على أخلاق الحضارة غير الأخلاقية التى وجدت فى نهاية القرن التاسع عشر . انه على العكس يعلم أنه يساعد قضية أخلاق التقدم مفهومة فهما صحيحا ، اذا عامل هذا اللون من الأخلاق باحترام كظاهرة ضرورية ودعا الى تمكينها من أن تحيا حياتها الكاملة . وتبعا لذلك فانه يؤكد أننا تعلمنا كيف ننظر الى الأخلاق التى ترمى الى جعل الناس والشعوب سعداء — على أنها ضرب من العاطفية ، وينبغى علينا الآن أن نصمم على أن نتعامل مع الأخلاق فوق الأخلاقية الداعية الى الارتقاء بالحياة والحضارة . وينبغى علينا أن نتعلم أن ننظر الى كل ما هو ضرورى لنمو الحضارة على أنه خير ، ولم نعد بعد أحرارا فى التنديد بالحرب باسم الأخلاق . « ان مبدأ نمو الحضارة يرغمنا على أن نقرر أن كل هذه الاحتجاجات ليست سليمة ، لأن الحروب هى الوسائل الرئيسية للمضى فى الكفاح بين الأجناس ، أعنى ، عملية الانتخاب الطبيعى فى داخل الانسانية ، وان الاستعداد لخوض الحرب فعلا كان واحدا من أهم عوامل التربية والتدريب للانسانية فى كل مرحلة من مراحل نمو

الحضارة ، وستكون كذلك أيضا فى المستقبل حسبما يتراءى لنا » [١] .

والبؤس الاقتصادى أيضا ، والمنازعات التى تنشب بسببه تشاهدها الروح الأخلاقية التى تنظر بعيدا الى خدمة غرض أسمى . والآلام التى تعانى فى ظل نظام الأجور ، وهى أكبر بكثير من تلك التى كانت تعانى فى ظل نظام الرّق ، هى ضرورية لمجرى الحضارة . فالصراع الذى تثيره هذه الآلام يخلق قوى وله أثر تربوى تهذيبى . ومجرى الحضارة يقتضى قيام أقلية مميزة تكون حملة لأفكارها . وبهذا فان الاحسان للفقراء ينبغى أن يمارس بقدر واعتـــدال . والحاجة التى تحفز الناس على العمل النشيط ينبغى ألا تنفى من هذا العالم .

وثمة عنصر آخر فى مجرى الحضارة هو استيلاء الجنس ذى الحضارة الأســـمى على الأرض كلها ، ولهـــذا يجب عليه أن يزيد من أفراده قدر الامكان . ولاثارة الحمية فى الاناث من أجل هذه المهمة الملقاة على عاتقهن ، ينبغى رفع مستوى المرأة عقليا . وهذا يتم بتطعيمهن قدر الامكان بشـــعور الوطنية والقومية ، وايقاظ حسهن التاريخى ، وملئهن بالحماســـة لمبدأ الحضارة الكائن تحت التطور . « ولتحقيق هذا الهدف ، ينبغى أن يجعل تاريخ الحضارة الأساس فى كل تعليم فى الفصول الدراسية العالية فى مدارس البنات » [٢] .

من المرغوب فيه اذن القيام بالجهود من أجل كفالة « اصلاح النمط الانسانى ، والوصول الى ارتقاء الحضارة الذى فيه تصبح روح العالم شاعرة بنفسها على درجة متزايدة » .

وهكذا نجد أن ادورد فون هرتمن ، فى فلسفته فى الطبيعة ، وفى فلسفته

(١) «ظاهريات الوعى الأخلاقى» ، ص ٦٧٠ .
(٢) « ظاهريات الوعى الأخلاقى » ص ٧٠٠ .

فى التاريخ يصل الى تصور فوق أخلاقى للحياة فيه يشرب هيجل مع نيتشه نخب الأخوة ، وفيه تجلس مبادىء اللانسانية والنسبية ، التى تقوم تحت الأخلاق الاجتماعية الحيوية ، على نفس المائدة وعلى هاماتها أكاليل الزهر .

كيف ومتى تنتقل الأخلاق فوق الأخلاقية الخاصة بالتوكيد المرتقى للعالم والحياة — الى الأخلاق العليا الخاصة بانكار العالم والحياة ، وعلى أى نحو هذا المذهب الأعلى فى الأخلاق ، الذى نعمل فيه كمخلصين للمطلق ، يمكن تحقيقه عمليا ؟— هذا مالم يستطع فون هرتمن ايضاحه . والالتواءات الغامضة التى يحاول بها ، فى الفصول الأخيرة من كتابه ، أن ينتقل من الواحد الى الآخر تمدنا ببرهان حافل على ما فى محاولته هذه من منافاة للطبيعة . ان من غير المعقول انشاء فلسفة جسمها هيجل ورأسها شوپنهور . وباصراره على محاولة ذلك يعترف فون هرتمن بعجزه عن جعل التوكيد المرتقى يصبح أخلاقيا بطريق طبيعى .

وادورد فون هرتمن يفضل مهنة فيلسوف تاريخ الأخلاق على مهنة الأخلاقى . وبدلا من أن يخدم العالم بمذهب أخلاقى فى الأخلاق ، يجعله سعيدا باكتشاف مبدأ التقدم المحايث فى تاريخ الأخلاق ، وبهذا يساعد على خداع فكر عصره ، الذى كان يحيا حياته فى تفاؤل غير أخلاقى ولا روحى .

ولا يمكن استخلاص شىء من تاريخ الأخلاق سوى بعض الوضوح فيما يتصل بمشكلة الأخلاق . وكل من يكتشف فيه مبادىء تعد بالتقدم الآلى فى التطور الأخلاقى للانسانية يقرأ كذبا هذه المذاهب فى الوقائع بسبب تركيبه الخاطىء لهذا التأريخ .

* * *

وهنرى برجسون [1] (١٨٥٩ — ١٩٤١) يتخلى نهائيا عن محاولة

---

(١) Henri Bergson : «المعطيات المباشرة للشعور» (سنة ١٨٨٨) ؛ «المادة والذاكرة : بحث فى الصلة بين الجسم والروح» (سنة ١٨٩٦) ؛ « التطور الخالق » (سنة ١٩٠٧) .

انجمع بين فلسفة الطبيعة وبين الأخلاق . وهوستون استيورت تشمبرلن[1] (١٨٥٥ — ١٩٢٧) والكونت هرمن كيزرلنج [2] (١٨٨٠ — ١٩٤٦) يبذلون هذه المحاولة لكن دون جدوى .

وبرجسون فى فلسفته فى الطبيعة لا يمضى الى أبعد من دور الذات المشاهدة . فيحلل على نحو رائع طبيعة عملية المعرفة . وأبحاثه فى أصل تصورنا للزمان ولأفعال الشعور المرتبطة به علمتنا كيف نفهم مجرى الطبيعة فى واقعها الحى . ويقودنا وراء العلم الذى يقوم على التوكيد والحساب الخارجى ، فيبين أن المعرفة الحقيقية بالوجود تأتى الينا عن طريق نوع من الوجدان . والتفلسف معناه تجربة شعورنا بوصفه صدورا عن الدافع الخلاق الذى يسود العالم . وفلسفة برجسون فى الطبيعة لها اذن ارتباط باطن وثيق بفلسفة فوييه ، بيد أنه لا يرى ما رآه فوييه من ضرورة استنتاج نظرة فى العالم والحياة منها ، بل يقصر نفسه على وصفها من ناحية مشكلة نظرية المعرفة . ولا يقوم بأية محاولة لتحليل الوعى الأخلاقى . وقد انتظرناه سنة بعد سنة لكى يتم عمله ، كما قصد هو من غير شك ، بمحاولة تقديم أخلاق قائمة على فلسفة الطبيعة [3] . لكنه اكتفى بأن نمى فى صور جديدة أبدا نظرياته فى المعرفة الباطنة للواقع . ولا يهتدى أبدا الى ادراك أن كل تعمق فى معرفتنا بالعالم لا يحرز معناه الحقيقى الا بقدر ما يعلمنا كيف نفهم ما ينبغى أن نهدف اليه فى الحياة ، ويدع أمواج الأحداث تمر ، وكأننا

---

(١) H.S. Chamberlain : «أسس القرن التاسع عشر» (سنة ١٨٩٩) ؛ «أما نويل كنت» (سنة ١٩٠٥) ؛ «جيته» (سنة ١٩١٢) .

(٢) Graf Hermann Keyserling : « تركيب العـــالم » (سنة ١٩٠٦) ؛ «يوميات أسفار فيلسوف» (فى جزئين سنة ١٩١٩) ؛ «الفلسفة بوصفها فنا» (سنة ١٩٢٠) .

(٣) [لم يكن برجسون قد نشر بعد كتابه : «ينبوعا الأخلاق والدين» الذى سيظهر سنة ١٩٣٢ ، ولكنه غير قائم على فلسفة الطبيعة كما تخيله اشفيتسر — المترجم] .

نجلس على جزيرة فى تيار ، بينما نحن فى الواقع مضطرون الى أن نروض أنفسنا فيه على السباحة .

فى خلال الحرب كانت دور السينما الألمانية غاصة ، لأن الناس كانوا يفدون لرؤية الأفلام من أجل نسيان الجوع . وفلسفة برجسون تقدم أمامنا ، كأنه أحداث حية ، العالم الذى وصفه كنت فى صـــور جدارية لا تتحرك . لكنه لا يفعل شيئا من أجل اشباع الجوع للأخلاق فى هــذا العصر ، وليس عنده نظرة كونية يقدمها الينا وفيها يمكن أن نجد نظرة فى الحياة . ان فلسفته يخيم عليها حال من السلبية والشك .

أما هوستون استورت تشمبرين فيحاول أن يجد نظرة كونية قائمة على أساس فلسفة الطبيعة وتكون فى الوقت نفسه أخلاقية . وكتابه بعنـــوان « امانويل كنت » (١٩٠٥) — وهو فى الواقع رحلة خلال المشاكل التى تثيرها الفلسفة والمحاولات محلها — ينتهى الى هذه الفكرة وهى أنه اذا أريد الوصول الى حضارة حقيقية فلابد من الجمع بين فلسفة جيته فى الطبيعـــة التى تنظـــر الى التغير على أنه كائن أبدا وبين مذهب كنت فى الواجب . لكنه وجد نفسه عاجزا عن اكمال هذه النظرة الكونية .

وهرمن كيزرلنج ، الذى تأثر بتشمبرلن ، يذهب الى أبعد من برجسون فى أهداف فكره . انه يريد أن يصل الى أفكار واضحة ليس فقط فيما يتصل بمعرفة العالم ، بل وأيضا فيما يتعلق بالحياة والعمل فى العالم . ومن القمة التى يصعد اليها لا يرى ، مع ذلك ، غير حقول الحكمة ؛ أما حقول الأخلاق فيحجبها الضباب . والفكرة العليا — الى هذا ينتهى فى كتابه « تركيب العالم » — هى فكرة الحق ، فنحن نريد أن نعرف ، لأن المعرفة « ســـواء هى تخدم الحياة الآن أو لا تخدمها ، تتضمن فى داخلها فعلا منعكسا حافلا بالغرض ضد العالم الخارجى » . وفى المعرفة الصحيحة تدخل الروح

الانسانية فى علاقات متبادلة مع الكون . والحياة تحمل فى داخلها طابعها الحافل بالأهداف .

ويرى كيزرلنج أن من المعقول أن تكون نظرة كبار الرجال فى الحيـاة أعلى من المعايير الأخلاقية المعتادة . ولهذا ليس لنا أن نلوم ليوناردو دافنشى على العمل طواعية فى خدمة ملك فرنسا ، فرنسوا الأول ، كما عمل من قبـل فى خدمة آل اسفورتسا Sforza الذين خلعهم فرنسوا الأول . « كل العظماء تقريبا يتصفون بالأثرة » . فان من يحصل تجربة الحياة فى كل مداها وعمقها وقوتها الروحية ، ويعمل على التبادل مع الكون يصبح الاهتمام بالجنس البشرى أمرا ليس مفروضا عليه ، وانما هو نوع من التخصص .

وفى مقدمة الطبعة الثانية من كتاب « تركيب العالم » (١٩٢٠) ، يقر كيزرلنج بأنه لم يصل الى رأى فيما يتصل بالمشكلة الأخلاقية . وفى كتابه « الفلسفة بوصفها فنا » (١٩٢٠) يرى أن الواجب الأهم فى هـذا العصر هو « جعل الانسان الحكيم نمطا ممكنا ، وايجاده عن طريق التربية ، واعطاؤه كل مجال وتعريف ضرورى للقيام بنشاطه » .

والانسان الحكيم هو القادر على الصدق ، هو الذى يدع كل نغمات الحياة ترن فى داخل نفسه ، ويسعى أن يكون فى توافق مع نغمة المفتاح الأساسية القائمة فيه . وليست لديه فكرة صادقة صدقا كليا عن الكون يلقنها للغير . وليس عنده ، حتى لنفسه ، فكرة محددة نهائية ؛ بل عنده فكرة واحدة معرّضة دائما للتغيير الى أحسن منها . أما هو فثابت فى شىء واحد فحسب ، ألا وهو أنه يريد أن يحيا حياته بتمامها وفى تعاون حيوى جدا مع الكون ، وفى الوقت نفسه يجتهد فى أن يكون هو نفسه . ولهذا فان توكيد الحياة المخلص الحماسى هـو الكلمة الأخيـرة لهذا التفلسف فى العالم والحياة ..

وهكذا تقر فلسفة الطبيعة أنها لا يمكنها أن تنتج أخلاقا . وتمتد خيبة الأمل مع العقول الأقل . فالواحدية العلمية المعتادة — وعظمتها فى أنها حركة أولية نحو الصدق فى عصر تعب من الصدق — لا تزال واثقة أنه من نفوذها الى طبيعة الحياة والى تطور الحياة الدنيا الى حياة عليا ، والى الترابط الباطن بين الحياة الفردية وحياة الكون ، — تقول انه من هـذا يمكن الوصول الى الأخلاق . لكن مما يسترعى الانتباه أن ممثليها يسلكون طرقا مختلفة فى البحث عن الأخلاق . ويسود التفلسف الأخلاقى لفلسفة الطبيعة العلمية المعتادة خلو من الفكر ومن الخطة لا يتصور . وكثير من أنصارها يحلق أمام أعينهم تصور للأخلاق يقرب بينها وبين تصور العالم الى درجة التوحيد بينهما ، وهو تصور على صلة قربى بتصور الرواقية واسپينوزا . وهناك آخرون ، تأثروا بنيتشه ، تراودهم فكرة أن الأخلاق الحقة هى توكيد للحياة أرستقراطى راق ، ولا شأن لها بمطالب الأخلاق الاجتماعية « الديمقراطية » [1] . وفريق ثالث ، منه يوهانس أونولد Johannes Unold فى كتابه : « الواحدية ومثلها العليا » (١٩٠٨) يحاولون أن يربطوا بين فلسفة الطبيعة والأخلاق على نحو يجعلهم ينظرون الى النشاط الانسانى الموجه الى الغايات الاجتماعية على أنه الغاية النهائية لتطور العالم العضوى . وهناك أيضا فلاسفة طبيعيون علميون يسرهم أن يستخرجوا مما ينظر اليه عادة على أنه أخلاقى — مذهبا فى الأخلاق يقره الجميع وأن يمجدوه قدر ما يستطيعون ويرفعوه الى تتاج فلسفة فى الطبيعة . وفى كتاب « لغز الكون » (١٨٩٩) الذى ألفه ارنست هيكل Ernst Haeckel (١٨٣٤

(١) من هذا الرأى أوتوبراون Otto Brauni فى بحثه بعنوان : «الواحدية والأخلاق» فى المجلد الذى صدر بعنوان : «الواحدية كما يعرضها أنصارها» (باشراف ارتور دروز Drews ؛ جـ١ ، سنة ١٩٠٨) . وقد تبدى فقر هـذه الأخلاق حينا حاول المشرف على اصدار هذا المجلد أن يبين مضمونها .

— ١٩١٩) عرض لأخلاق من هذا القبيل موضعها فى قصر فلسفة الطبيعة موضع المطبخ . وتقرر أن المبدأ الأساسى لنظرية الأخلاق الواحدية هو تبرير يسوى بين الأثرة والايثار ، ويزود بالتوازن بينهما ، فكلاهما من قوانين الطبيعة : فالأثرة تعمل على المحافظة على الفرد ، والايثار يعمل على المحافظة على النوع . وتلك « القاعدة الذهبية للأخلاق » يقال انها ذات أهمية مساوية لأهمية القاعدة التى يقال ان المسيح وسائر المفكرين الأخلاقيين قبله قد نادوا بها حينما طالبوا أن نحب جيراننا كما نحب أنفسنا . لقد صبّ اسپنسر بالماء باسم المسيحية (١) .

* * *

ان تطور الفكر المحتوم قد أفضى اذن الى أن فلسفة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين اما أنها تتقدم الى نظرة كونية فوق أخلاقية ، أو تحيا بين أنقاض أخلاقية . وما حدث فى الفلسفة النظرية الألمانية العظيمة التى وجدت فى مستهل القرن التاسع عشر كان استهلالا لخاتمة المسرحية الدرامية . ففى تلك الفلسفة كان ثمة نظرة كونية تحاول أن تجد لها أساسا فى فلسفة الطبيعة النظرية ، وبعقليّتها هذه أصبحت فوق أخلاقية كما اعترف بذلك هيجل . وبعد ذلك ظن أن الأخلاق قادرة على تقديم تصور علمى لنفسها ، بفضل النتائج التى وصل اليها علم النفس وعلم الحياة وعلم الاجتماع ، لكن بقدر ما تقوم بهذا العمل تتناقص طاقتها . وبعد هذا حينما أصبحت فلسفة الطبيعة المتفقة مع المشاهدة العلمية للطبيعة هى وحدها الفلسفة الممكنة ، بفضل نمو العلم وما طرأ على التفكير من تغيير فى باطنه ، كان على الأخلاق مرة أخرى أن تقوم بمحاولة جدية كى تجد أساسا فى

---

(١) [تشبيه مأخوذ من لغة : الوسكى بالماء أو بالصودا ماركة مسيحية !. واسپنسر هو هربرت اسپنسر — المترجم] .

فلسفة الطبيعة موجّه الى الكون ، لكن فلسفة الطبيعة لا تستطيع أن تعطى للحياة معنى غير ترقية الحياة وتكميلها . ومن هنا كان على الأخلاق أن تناضل كى تدرك ترقية الحياة وتكميلها على أنها أمر يدخل فى ميـدان الأفكار الأخلاقية ، وهذا ما يسعى اليه الفكر الأحدث دون أن يبلغ هذا الهدف ، على خطوط تطور لا يمكن غالبا التوفيق بينها .

وكلما اعتمدت الأخلاق — بطريقة ما — على فلسفة الطبيعة لايجاد النظرة الكونية الأخلاقية المقنعة التى يهفو اليها العصر ، فانها ترتطم بها على نحو أو آخر . فهى اما أن تحاول أن تظهر بمظهر الترقية الطبيعية للحياة ، وبهذا تغيِّر من طابعها فلا تصبح بعد أخلاقا حقا وفعلا . أو تتنازل وتتخلى ؛ وحينئذ فاما أن تترك الميدان خاليا جدا للنظرة الكونية فوق الأخلاقية ، كما هو الشأن عند كيزرلنج ؛ واما أن تترك فلسفة الطبيعة والمسائل الأخلاقية معها فى سلام ، كما هى الحال عند برجسون .

وهكذا انكسفت شمس الأخلاق فى هذا العصر . واندفعت فلسفة الطبيعة كجدار من السحاب . وكما يغمر الفيضان بما يحمله من خرائب المروج والحقول ، فكذلك طغت على عقولنا طرائق التفكير فوق الأخلاقية وغير الأخلاقية ، فأحدثت تخريبات مروعة جدا دون أن يتبين أحد بوضوح معنى هذه الكارثة ، أو يعى شيئا أكثر من أن روح العصر قد سلبت كل المعايير الأخلاقية قوتها .

وفى كل مكان تنمو فكرة لا أخلاقية عن الحضارة . والجماهير تستريح الى نظرية نسبية كل المعايير الأخلاقية وفكرة عدم الانسانية . والايمان بالتقدم — وقد تجرد من كل التزام يتعلق بممارسة الارادة الأخلاقية — يعانى عملية تخارج يتزايد سنة بعد سنة ، حتى لم يعد أكثر من واجهـة خشبية تحجب التشاؤم خلفها . أما أننا وقعنا فى التشاؤم فيدل على ذلك

هذه الحقيقة وهى أنه لم تعد ثم مطالبة بالتقدم الروحى للمجتمع وللانسانية، مطالبة جدية صادقة . لقد أسلمنا أنفسنا الى هذا المصير ، مصير أن نضطر الى الابتسام الساخر من الآمال العريضة التى حلمت بها الأجيال السابقة ، وكأننا لسنا بحاجة الى تفسير هذا الأمر . ولم يعد ثم بيننا توكيد صادق للعالم والحياة ينزل الى أعماق الطبيعة الروحية للانسان . ومنذ عشرات السنين والتشاؤم المستتر يستهلك نفوسنا .

لقد أسلمنا الى الأحداث وعقولنا عاجزة لأنها لم تعد تملك مثلا عليا أخلاقية صادقة ، وها نحن نعانى انهيار الحضارة المادية والروحية علـى السـواء .

ان العصر الحديث ، بايمانه بفلسفة أخلاقية متفائلة ، قد أصبح قادرا على التقدم العظيم نحو الحضارة . لكن لما كان فكره عاجزا عن أن يبين أن هذه الفلسفة قائمة على أساس طبيعة الأشياء ، غصنا ، عن وعى أو دون وعى ، فى حال ليس لنا فيه أية نظرة كونية على الاطلاق ، حال من التشاؤم ومن فقدان كل عقيدة أخلاقية ، حتى أصبحنا على بتات الدمار التام .

لم ينتبه الناس مقدما لافلاس الفلسفة الأخلاقية — المتفائلة ، كما لم ينتبهوا مقدما للافلاس المالى الذى أصاب دول أوربا . لكن كما أن هذا الافلاس المالى قد كشف عنه شيئا فشيئا التدهور المستمر فى قيمة الأوراق النقدية المصدرة ، كذلك ينكشف افلاس الفلسفة الأخلاقية — المتفائلة عن طريق التدهور المستمر فى قوة المثل العليا العميقة الصادقة للحضارة .

الفصل الثاني والعشرون

الطريق الجديد

لماذا لايمكن المضى بالنظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة الى نتيجة منطقية
النظرة فى الحياة مستقلة عن النظرة فى العالم .

ان عظمة الفلسفة الأوربية ترجع الى كونها اختارت النظرة الكونية الأخلاقية — المتفائلة ، وضعفها مصدره أنها تخيلت دائما أنها وضعت هذه النظرة على أساس متين ، بدلا من أن توضح لنفسها صعوبات ذلك . والمهمة الملقاة على عاتق جيلنا هى السعى بتفكير عميق الى الوصول الى نظرة كونية صادقة ثمينة ، ووقف العيش دون فلسفة فى الحياة على الاطلاق .

ان عصرنا يخبط فى كل اتجاه دون معنى ، كفرس كبا فى سروجه . وهو يحاول باجراءات خارجية وتنظيم جديد أن يحل المشاكل العويصة التى ينبغى عليه أن يواجهها ، لكن عبثا . فالفرس لن يستطيع النهوض من جديد الا اذا نزعنا عنه سرجه ومكناه من أن يرفع رأسه . وعالمنا لن ينهض على قدميه الا اذا آمن بهذه الحقيقة وهى أن الخلاص لا يمكن أن يوجد عن طريق الاجراءات الفعالة ، بل لابد أن يجىء عن طريق أساليب جديدة فى التفكير .

لكن الأساليب الجديدة فى التفكير لا يمكن أن توجد الا اذا قامت نظرة جديدة فى الحياة ، صادقة وثمينة ، ففرضت سحرها على الأفراد .

والنظرة الكونية المفيدة هى الأخلاقية المتفائلة . وتجديدها واجب ملقى علينا . فهل نستطيع أن نثبت أنها صادقة ؟

وفى كفاح المفكرين الذين ظلوا طوال قرون يجهدون أنفسهم فى اثبات صدق الفلسفة الأخلاقية المتفائلة ، واستسلموا لوهم سرعان ما تبدد ، وهم أنهم أفلحوا فى ذلك — ظهرت المشكلة التى تعنينا هنا فى خطوط ازدادت وضوحا . وقد أصبحنا الآن فى وضع يمكننا من أن ندرك لماذا لم تفض هذه الطرق — وان بدا أنها حافلة بالآمال — الى شىء ، ولا يمكن أن تفضى الى شىء . وبالتأمل فى المشكلة التى تعنينا على أساس هذا الفهم سنتجنب الطرق غير المعبّدة ونلتزم الطريق الوحيد الممهد .

والنتيجة العامة للمحاولات التى تمت حتى الآن هى أن التفسير الأخلاقى المتفائل للعالم ، الذى كان من المرجو بواسطته أن توضع النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة على أساس متين ، لا يمكن استخلاص نتائج منه . لكن كم هو منطقى وطبيعى أن ننغم معنى الحياة ومعنى العالم لمفتاح واحد ! وكم يدعونا الطريق لتفسير وجودنا وفقا لطبيعة الكون ومعناه ! انه يصعد طبيعيا الى قمة التلال حتى ان المرء ليعتقد أنه يقود الى أعلى درجات المعرفة . لكنه فى صعوده يتحطم أمام الهاوية .

والاعتبار القائل بأن معنى الحياة الانسانية يجب أن يدرك داخل معنى الكون هو اعتبار واضح للفكر الى درجة أنه لا يتحول عن الطريق بسبب الاخفاق المتواصل الذى كان نصيب كل المحاولات فى هذا الاتجاه . غير أنه يستخلص من ذلك أن الفكر لم يعالج المشكلة العلاج الصحيح . ولهذا لجأ الى همسات نظرية المعرفة ، وحاول أن يغض من شأن حقيقة العالم من أجل العمل معه على نحو أوفق . فعند كنت ، وفى الفلسفة التأملية ، وفى كثير من ألوان الفلسفة الشعبية « الروحانية » التى شاعت حتى اليوم ،

احتفظت بأملها فى بلوغ الهدف بنوع من المزج بين المثالية الابستمولوجية والمثالية الأخلاقية . ومن هنا فان فلسفة المتون الأكاديمية تهاجم التفكير العبقرى الذى يحاول أن يصل الى نظرة كونية قبل أن يعمّده كَنْت بالنار والروح القدس . بيد أن هذا أيضا مسلك لا غناء فيه . والمحاولات الخداعة الماكرة لايجاد نظرة فى الكون ذات معنى أخلاقى متفائل لم يكن لها من النجاح حظ أكبر من المحاولات الساذجة . وما يحاول تفكيرنا أن يعلنه على أنه معرفة ليس شيئا غير تفسير للعالم لا مبرر له .

وقد ذاد الفكر عن نفسه ، ضد الاقرار بهذا ، بأن اعتصم بشجاعة اليائس ، لأنه خشى أن نفسه فى هذه الحالة دون أية فكرة عما ينبغى فعله فى مواجهة مشكلة الحياة . ما هو المعنى الذى نستطيع أن نعطيه للحياة الانسانية ، اذا كان علينا أن نتخلى عن كل دعوى لمعرفة معنى العالم ؟ ومع ذلك فثمة أمر واحد بقى على الفكر أن يقوم به ، وهو أن يكيف نفسه للوقائع .

وعدم جدوى محاولة ايجاد معنى للحياة داخل معنى الكون يستبين أولا عن طريق هذه الواقعة وهى أنه فى مجرى الطبيعة ليس ثمة غائية يمكن أن تتدخل فيها أفعال الناس ، وأفعال الانسانية فى مجموعها . فعلى جرم صغير من بين ملايين الأجرام السماوية كان يعيش لزمن قصير كائنات انسانية . الى متى يستمرون فى الحياة ؟ ان أى خفض أو ارتفاع فى درجة حرارة الأرض ، وأى تغير فى ميل محور جرمهم ، وأى ارتفاع فى مستوى المحيط ، أو أى تغيير يطرأ على تركيب الجو — يمكن أن يقضى على وجودهم . أو لعل الأرض أن تسقط صريعة لبعض الكوارث الكونية ، كما سقط كثير من الأجرام السماوية . ونحن جاهلون كل الجهل بأهمية أنفسنا بالنسبة الى الأرض . فكيف يحق لنا اذن أن نحاول أن ننسب الى الكون

اللامتناهى معنى نحن الهدف منه ، أو يمكن تفسيره وفقا لوجودنا ؟ ! .

ولكن ، مع ذلك ، فليس عدم التناسب الهائل بين الكون وبين الانسان هو الذى يجعل من المستحيل علينا أن نجعل لأهداف الانسانية مكانا منطقيا بين أهداف الكون . ومثل هذه المحاولة لا فائدة لها مقدما لأننا نخفق فى الكشف عن أية غاية عامة فى مجرى الطبيعة . وكل ما نجده من غائية فى العالم فليس الا فى أحوال مفردة .

وفى انتاج صورة معينة من صور الحياة والمحافظة عليها ، تفعل الطبيعة أحيانا عن غائية على نحو رائع . لكنها لا تبدو أبدا عازمة على جمع هـذه الأحوال الفردية ، ذات الغائية الموجهة الى موضوعات مفردة ، جمعها فى غاية جامعة . وهى لا تقوم أبدا بتمكين الحياة من التضافر مع حياة أخرى لتكوين حياة جامعة . انها قوة خلاقة رائعة ، وفى الوقت نفسه هى قوة مدمرة بغير هدف . وانا لنواجهها ونحن فى ارتباك بالغ . الملىء بالمعنى فى داخل الخالى من المعنى ، والخالى من المعنى فى داخل الملىء بالمعنى : تلك هى طبيعة الكون الجوهرية .

* * *

والفكر الأوربى حاول تجاهل هذه الحقائق الأولية . بيد أنه لم يعد فى وسعه الآن أن يستمر فى ذلك ، ولا جدوى من محاولته . فالحقائق قد أنتجت نتائجها فى صمت . وبينما النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة لا تزال شائعة بيننا اليوم كأنها عقيدة ، فاننا لسنا نملك بعد التوكيد الأخلاقى للعالم والحياة الذى ينبغى أن ينشأ عنها . بل استولى علينا التشاؤم والارتباك دون أن نعترف بأننا لا نفهم شيئا عن العـالم ، وبأننا محوطون بألغاز كاملة. ولقد أصبحت معارفنا متشككة .

وكما أن الفكر قد مكّن النظرة الكونية والنظرة فى الحياة أن تعتمد

كل منها على الأخرى ، فقد كانت نتيجة ذلك أننا سقطنا فريسة نظرة متشككة فى الحياة . لكن هل انجرّت النظرة فى الحياة بالنظرة الكونية بحيث أنه اذا لم يمكن الاحتفاظ بالأخيرة فوق سطح الماء فلابد للأولى أن تغوص معها فى الأعماق ؟ ان الضرورة تحتم علينا أن نقطع حبل الجر وأن نحاول أن ندع النظرة فى الحياة تستمر فى سيرها المستقل .

وهذه المناورة ليست مفاجئة كما قد يخيل . فبينما الناس يسلكون سبيلهم وكأن النظرة فى الحياة التى يقولون بها قد استمدت من النظرة الكونية ، كانت العلاقة بين كلتيهما على العكس تماما ، فان نظرتهم الكونية استمدت من نظرتهم فى الحياة . وما قدموه على أنه نظرتهم فى العالم ، كان تفسيرا للعالم فى ضوء نظرتهم فى الحياة .

ولما كانت النظرة فى الحياة التى يقول بها الفكر الأوربى نظرة أخلاقية متفائلة ، فنفس الطابع تسب الى النظرة فى العالم رغم مجافاة ذلك للحقائق . ودون اقرار بذلك ، استولى التفكير المتمنى على المعـرفة . كانت النظرة فى الحياة ترتجل ، والنظرة فى العالم تنشد ما يرتجل . وهكذا لم يكن الاعتقاد أن النظرة فى الحياة مستمدة من النظرة فى العالم الا حديث خرافة .

وهذه السيطرة التى للمعرفة قد حللها كنت تحليلا منظما بعد أن كانت تعالج من قبل على نحو ساذج . فمذهبه فى « مصادرات العقل العملى » يعنى أن الارادة تطالب بأن تكون لها الكلمة القاطعة فى الأحكام التى تطلقها النظرة فى العالم . غير أن كنت أفلح فى ترتيب الأمر بمهارة بحيث لا تفرض الارادة سلطانها على المعرفة ، بل تتلقاه منها هبة حرة ، ثم تستفيد منه فى عبارات دقيقة مختارة . انها تسلك كأن العقل النظرى دعاها الى تقديم حقائق ممكنة مزودة بالواقع المتصل بالحقائق التى هى ضرورات الفكر .

وعند فشته نرى الارادة تملى نظرتها الكونية على المعرفة دون أدنى مراعاة لفنون الدبلوماسية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر أمكن أن يميز فى العلم الطبيعى ميل الى عدم مطالبة الفلسفة بأن تتكيف بالضرورة مع الحقائق المقررة علميا . فالمعتقدات الثمينة فى النظرة الكونية التقليدية اعترف بصوابها ، حتى لو لم يتيسر التوفيق بينها وبين المعرفة المقررة عن العالم . وبعد نشر محاضرات دى بواريمون (١٨١٨ — ١٨٩٦) Du Bois-Raymond بعنوان : « فى حدود معرفتنا بالطبيعة » (١٨٧٢) ، بدأت بعض المدارس العلمية ترى أنه من حسن السلوك أن يقر الانسان أنه غير مختص فى شئون النظرة الكونية هنالك بدأ ينمو مذهب يمكن أن يسمى باسم المذهب الحديث فى ازدواج طبيعة الحقيقــة . وهــذا المذهب اعتنقته « رابطة كپلر » Keplerbund التى تأسست فى سنة ١٩٠٧ من ممثلين للعلم الطبيعى ، وقد ذهب رجالها الى حد الاقرار بأن العلم الطبيعى يقبل الأحكام الثمينة التى تقول بها الفلسفة الشائعة فى الحياة ، حتى لو عبر عنها فى صيغ قدمتها السلطة الكنسية . وهذا المذهب الجديد فى ازدواج طبيعة الحق عبرت عنه فلسفيا نظرية رسوخ « الأحكام التقويمية » . وعن طريق هذه النظرية حاول ألبرشت رتشل (١٨٢٢ — ١٨٨٩) Albrecht Ritschl ومن قلدوه أن يؤيدوا صدق نظرة دينية فى الحياة الى جانب نظرة علمية فيها . واذا بأغلبية ذوى النزعات الدينية يتعلقون بهذه النظرية ، الى القدر الذى به كانوا يؤلفون جماعة مفكرة . وبعد ذلك جاءت الفلسفة البرجماتية عنــد وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) William James ، وفيها تقــرر الارادة — على نحو نصفه ساذج ونصفه ساخر — أن كل معرفة تقول بها نظرتها الكونية انما هى مستمدة منها ، أعنى من الارادة .

وهكذا أصبح من الحقائق أن التقريرات الثمينة التى قالت بها الفلسفة ترجع الى الارادة المسوقة باعتقادات ثمينة ، وهى حقيقة اعترف بها منذ

عهد كنت من جانب الاتجاهات المختلفة كل الاختلاف . والصدمة التى انتابت الشعور بالصدق ، المصاحب لهـذا التفسير للعالم — ذلك التفسير الذى لم يعد ساذجا بل نصف واع ماكر — هذه الصدمة تلعب دورا حاسما فى عقلية هذا العصر .

لكن ما الداعى الى المضى فى هذه العملية القذرة ؟ ولماذا نصرّ على ابقاء المعرفة عبدة للارادة عن طريق نوع من البوليس السرى الدنىء ؟ ان كل نظرة فى العالم تستنبط على هذا النحو لابد أن تكون شيئا بائسا . فلنمكن الارادة والمعرفة من اقامة علاقة مشرّفة لكلتيهما .

وما كان يسمى حتى ذلك الحين باسم النظرة الكونية (أو النظرة فى العالم) ينطوى على أمرين : نظرة فى العالم ونظرة فى الحياة . وطالما كان من الممكن التعلل بوهم أن كلتيهما على وفاق وتكمّل الواحدة الأخرى ، فلم يكن ثم ما يمكن أن يقال ضد هذا المزج . أما الآن ولم يعد من الممكن اخفاء ما بينهما من اختلاف،فقد صار لزاما التخلى عن التصور الواسع للنظرة الكونية التى تتضمن عضويا فى داخلها النظرة فى الحياة . ولم يعد ممكنا المضى فى الاعتقاد الساذج بأننا نستمد نظرتنا فى الحياة من نظرتنا فى العالم ، أو فى رفع نظرتنا فى الحياة — بطريقة خفية — الى نظرة فى العالم . اننا نقف عند نقطةتحول الفكر . وقد أصبح من الضرورى القيام بفعل نقدى يكتسح كل ألوان السذاجة وعدم الأمانة . وينبغى علينا أن نقرّر جعل تصورنا للحياة مستقلا عن تصورنا للعالم وأن نصل الى تفاهم مستقيم فيما بينهما . وعلينا أن نقر بأنه لما كانت نظرتنا فى الحياة مؤلفة من معتقدات قائمة فى ارادتنا للحياة لكنها لم تؤيدها معرفة العالم ، فقد مكناها من الذهاب الى ما بعد المعرفة المختلفة التى تؤلف تصورنا للعالم .

وهذا التخلى عن النظرة الكونية بالمعنى القديم — أى بمعنى نظرة

كونية واحدة كاملة فى نفسها — يعنى تجربة أليمة بالنسبة الى الفكر . اننا نصل بذلك الى ثنائية نحن تتمرد عليها بالغريزة فى كل لحظة . لكن لا مناص من أن نذعن للوقائع . وارادتنا الحياة ينبغى عليها أن تكيف نفسها للحقيقة غير المعقولة ألا وهى أنها عاجزة ، بمعتقداتها الثمينة ، أن تكتشف نفسها من جديد فى ارادة الحياة المتعددة الألوان المتحققة فى العالم . لقد أردنا أن ننشىء لأنفسنا فلسفة فى الحياة مستمدة من مواد للمعرفة جمعناها من العالم . بيد أنه قدر علينا أن نعيش عن طريق معتقدات تجعلها الضرورة الباطنة جزءا من فكرنا .

فى النزعة العقلية القديمة حاول العقل أن يبحث فى العالم . وفى النزعة العقلية الجديدة ينبغى عليه أن يجعل من واجبه أن يبلغ الوضوح فيما يتعلق بارادة الحياة القائمة فينا . وهكذا تعود الى تفلسف أولى يعنى مرة أخرى بمسائل النظرة فى العالم والنظرة فى الحياة كما تؤثر فى الناس مباشرة ، ويسعى كى يعطى أساسا سليما للأفكار الثمينة التى نجدها فى أنفسنا وأن يجعلها حية . اننا نأمل من جديد أن نبلغ توكيدا أخلاقيا للعالم والحياة عن طريق تصور للحياة يعتمد على نفسه وحدها ويحاول أن يصل الى تفاهم مباشر مع المعرفة التى لدينا عن العالم .

الفصل الثالث والعشرون

أسس التفاؤل تؤمنها إرادة الحياة

النتيجة المتشائمة للمعرفة

توكيد العالم والحياة الخاص بارادة الحياة

ينبغى على الفكر أن يحقق لنا أمرين : فيجب عليه أن يقودنا من التوكيد الساذج الى التوكيد المتعمق للعالم والحياة ، ويجب عليه ثانيا أن يمكننا من المضى من الدوافع الأخلاقية البحتة الى أخلاق هى ضرورة من ضرورات الفكر .

والتوكيد المتعمق للحياة والعالم يتلخص فيما يلى : أن تكون لدينا ارادة الاحتفاظ بحياتنا وبكل أنواع الوجود التى يمكننا أن نؤثر فيها ، وأن نرفعها الى أعلى قيمة . وهو يتطلب منا أن نتعقل كل المثل العليا الخاصة بالتكميل المادى والروحى لأفراد الانسانية وللمجتمع وللانسانية بوصفها كلا ، وأن نجعلها تؤثر فينا من أجل العمل قدما بأمل راسخ . انه لا يسمح لنا بالانسحاب الى داخل ذواتنا ، بل يأمرنا أن نهتم بكل ما يجرى حولنا اهتماما حيا ، فعالا قدر الامكان . ان احتمال حالة من القلق عن طريق صلتنا بالعالم ، بينما نستطيع أن ننعم بالراحة اذا انطوينا علـى أنفسنا — ذلك هو العبء الذى يلقيه على عاتقنا التوكيد المتعمق للحياة والعالم .

اننا نبدأ سبيلنا فى الحياة بتوكيد برىء للعالم والحياة . وارادة الحياة فينا تلقى فى روعنا أن هذا هو الطبيعى . لكن لما يستيقظ الفكر فيما بعد ،

تنبثق المسائل التى تجعل مشكلة مما كان قبل ذلك أمرا مفروغا منه مسلّما . آي معنى تعطيه للحياة ؟ وماذا تنوى أن تفعل فى الدنيا ؟ والى جانب هذه المسائل نجد أنه حينما نبدأ محاولة التوفيق بين المعرفة وارادة الحياة ، فان الوقائع تقف فى الطريق بايحاءات داعية الى الحيرة والارتباك . ان الحياة — فيما يقولون —تغرينا بآلاف الآمال ، بيد أنها لا تكاد تحقق منها أملا واحدا . والأمل المتحقق غالبا ما يكون خيبة أمل ، لأن اللذة المستبقة هى اللذة حقا ، أما اللذة المتحققة فيتسرب فيها مضادها . ان الجزع وخيبة الأمل والألم هى حظنا فى الفترة القصيرة التى تمضى من دخولنا الحياة الى الخروج منها . وما هو روحى هو فى حال مخيفة من التوقف على طبيعتنا الجسمانية . ووجودنا تحت رحمة أحداث لا معنى لها يمكنها أن تقضى عليه فى أية لحظة . ان ارادة الحياة تعطينا دافعا الى العمل ، بيد أن العمل يبدو كأنى أريد أن أحرث البحر ، وأن أبذر فى الحَفَر . ماذا جنى الذين عملوا قبلى ؟ وأى معنى لما بذلوه فى سلسلة أحداث العالم التى لا تنقطع ؟ ان ارادة الحياة ، بكل وعودها الوهمية ، لا تعنى الا تضليلى لاطالة وجودى ، وتمكين كائنات أخرى من الدخول فى الوجود قدر لها نفس الحظ البائس الذى قدر لى ، بحيث تستمر اللعبة الى غير نهاية .

* * *

فالاكتشافات فى ميدان المعرفة التى تحرزها ارادة الحياة حينما تبدأ التفكير كلها تدعو الى التشاؤم اذن . فلم يكن عرضا أن كانت كل النظرات الكونية الدينية ، ما عدا الصينية ، ذات لهجة متشائمة بدرجة متفاوتة ، وتدعو الانسان الى ألا يرجو شيئا من وجوده فى هذا العالم .

من ذا الذى سمينعنا من استخدام الحرية المهيأة لنا ، واطراح عبء الوجود عنا ؟ كل انسان يفكر يألف هذه الفكرة . ونحن ندعها تتشبث بأعماق

نفوسنا أكثر مما يخيل الينا بعضنا لبعض ، لأننا مهمومون بمعضلات الوجود أكثر مما نبدى ذلك للآخرين .

ماذا يحملنا — طالما كنا بعقل سليم نسبياً — على نبذ فكرة القضاء على أنفسنا ؟ شعور غريزى ينفرنا من هذا الفعل . ان ارادة الحياة من الحقائق التشاؤمية التى تكشف عنها المعرفة . وان احتراما غريزيا للحياة ليكمن فينا ، لأننا ارادة حياة .

بل ان تفكير البراهمة المتشائم دائما يتنازل لارادة الحياة فلا يسمح بالموت الارادى (الانتحار) الا بعد أن يكون المرء قد أمضى من الحياة شطرا وافرا . وبوذا يذهب الى أبعد من ذلك . فهو يرفض أى خروج عنيف من الوجود ، ولا يطلب الا أن نميت ارادة الحياة فينا .

فكل تشاؤم اذن متناقض مع نفسه . انه لا يفتح باب الحرية ، بل يتساهل مع حقيقة الوجود البينة . والفكر الهندى باتجاهه المتشائم يحاول أن يقلل من هذه التساهلات قدر المستطاع ، وأن يستبقى الخرافة المستحيلة خرافة مجرد الحياة ، مع الامتناع التام من كل مشاركة فى الأحداث الجارية هنا وهناك وفى كل مكان . أما عندنا فالتساهل أكبر ، لأن النزاع بين ارادة الحياة والاقرار المتشائم بالوقائع يتلاشى ويغمض عن طريق النظرة المتشائمة الى العالم التى تسود الفكر بعامة . هنالك تنشأ ارادة حياة لا تفكر ، تحيا حياتها محاولة أن تنتهب من السعادة قدر ما تستطيع ، وتريد أن تعمل عملا ايجابيا دون أن توضح لنفسها ما هى نواياها الحقيقية .

أما أن يحتفظ بمقدار أكبر أو أصغر من توكيد الحياة والعالم — فأمر قليل الأهمية . فحينما لا نصل الى توكيد متعمق للعالم والحياة ، على نحو تام ، فانه لن يبقى هناك غير ارادة حياة بخس قدرها ، لا تعدل واجبات الحيـاة .

ان الفكر ينتزع عادة من ارادة الحياة القوة التى تهبها اياها الحرية من التصورات السابقة ، دون أن يكون قادرا على حملها على اتخاذ سبيل التأمل الذى ستجد فيه قوة جديدة أعلى . وهكذا لا تزال لديه الطـاقة الكافية على الاستمرار فى الحياة ، دون الطاقة الكافية على التغلب عـلى التشاؤم . لقد تحول الجدول الى مستنقع .

تلك هى التجربة التى تحدد طابع وجود الانسان ، دون أن يعترف بذلك لنفسه . ان الناس يغذون أنفسهم تغذية عجفاء بقليل من السعادة وكثير من الأفكار العابثة ، التى تضعها الحياة فى مذودهم . وانما هو ضغط الضرورة — الذى تمارسه الواجبات الأولية الملقاة على عاتقهم — هو الذى يحملهم على البقاء فى طريق الحياة .

وكثيرا ما تتحول ارادة الحياة فيهم الى نوع من النشوة ، تثيرها الشمس المشرقة والأشجار المزهرة والسحب العابرة وحقول القمـح المتماوجة . وارادة الحياة التى تعبر عن نفسها فى ظواهر رائعة من حولهم تحمل معها ارادة الحياة فيهم . فيشاركون فى السمفونية الرائعة التى يسمعونها وهم ممتلئون سرورا . انهم يجدون العالم جميـلا .. ثم تذهب النشـوة ، فلا يسمعون الا ألوانا من النشاز والضجيج ، حيث كانوا يظنون أنهم سيسمعون نغمات عذبة اذ يسود جمـال الطبيعة ما يكشفونه من آلام فى كل مكان . هنالك يشعرون أنهم يسلكون مسلك من غرقت بهم السفينة على سطح الماء ، اللهم الا أن زورقهم قد ارتفع على موج كالجبال ، وأن زورقا آخر قد غطس فى الأودية بين الأمواج ، وحينا تشرق الشرق ، وحينا تتبدى السحب الثقيلة على الموج المتلاطم .

وها هم أولاء يحاولون أن يقنعوا أنفسهم أن ثمت أرضا فى الاتجاه الذى يسيرون فيه . وارادتهم للحياة تلقى غشاوة على تفكيرهم فيحاول

أن يرى العالم كما يود أن يراه . وترغمه على أن يعطيهم الخريطة التى تؤيد آمالهم فى الأرض . فينحنون على المجاديف ، الى أن تسقط سواعدهم من التعب ، وتسرع نظرتهم اليائسة من موجة الى موجة .

وتلك هى رحلة ارادة الحياة التى كفرت بالفكر .

فهل فى وسع ارادة الحياة أن تفعل غير أن تندفع من غــير تفكير ، أو تغوص فى معرفة متشائمة ؟ نعم ، عليها أن تسافر على هذا البحر الذى لا ينتهى ؛ لكنها تستطيع أن تنشر شراعا وأن تضبط خط سير معين .

* * *

ان ارادة الحياة التى تحاول أن تعرف العالم مثلها مثل سفينة غارقة ؛ وارادة الحياة التى تريد أن تعرف نفسها مثلها مثل البحار الشجاع .

ان ارادة الحياة لا تقتصر على الاحتفاظ بوجودها تحت رحمة المعرفة الناقصة التى يقدمها العالم اليها ؛ بل يمكنها أن تتغذى على قوى الحياة التى تجدها فى نفسها . والمعرفة التى أحصل عليها من ارادتى للحياة أغنى من تلك التى أحصل عليها من ملاحظة العالم . ان فيها قيما ودوافع تتعلق بصلتى بالعالم وبالحياة لا تجد أى مبرر فى تأملى فى العالم والوجود . فلماذا اذن ننغم ارادتنا للحياة وفقا لنغمة معرفتنا بالعالم ، أو نحاول القيام بمحاولة لا معنى لها ألا وهى أن ننغم معرفتنا بالعالم وفقا للدرجة العالية لارادتنا الحياة ؟ ان الطريق الواضح المستقيم هو أن نجعل الأفكار الموجودة فى ارادتنا الحياة تتقبل على أنها ضرب أرفع وأحسم من ضروب المعرفة .

ان معرفتى بالعالم معرفة من الخارج ، وتظل ناقصة أبدا . أما المعرفة المستمدة من ارادتى للحياة فمعرفة مباشرة ، وتعود بى الى الحــركات المستسرة للحياة كما هى فى ذاتها .

ان المعرفة العليا هى اذن أن أعرف أنه ينبغى علىّ أن أكون مخلصا

لارادة الحياة . وهذه المعرفة هي التي تعطيني الفرجار اللازم لمعرفة الاتجاه ، في الرحلة التي ينبغي عليّ أن أقوم بها في الليل دون حاجة الى مساعدة خريطة . ومن الطبيعي أن يحيا الانسان حياته في اتجاه مجراها ، وأن يرفعها الى درجة أعلى ، وأن يجعلها نبيلة . وكل انتقاص لقيمة ارادة الحياة هو فعل يتصف بعدم الأمانة تجاه نفسي ، أو عرض من أعراض السقم .

والطبيعة الجوهرية لارادة الحياة هي تحديدها لتحيا نفسها حياة مليئة ، أنها تحمل في داخلها الدافع الى تحقيق نفسها في أعلى درجة من الكمال ممكنة . ان ارادة الحياة تسعى لبلوغ الكمال المقدر لها : في الشجرة المزهرة ، وفي الأشكال الغريبة التي تتشكل بها الميدوزا ، وفي أعواد العشب ، وفي البلّور . ففي كل ما يوجد هناك قوة متخيلة تتحد بالمثل . وفينا نحن الكائنات التي تستطيع أن تتحرك بحرية وأن تفعل عن تفكير ولهدف ، يكون النزوع الى الكمال على نحو يجعلنا نهدف الى أن نرفع أنفسنا وكل كائن يتأثر بنا — نرفعها الى أعلى قيمة مادية وروحية .

كيف نشأ هذا النزوع فينا ، وكيف نما وتطور — هذا أمر لا نعرفه ، ولكنه موجود في كياننا ، ولابد أن نعمل وفقا له ، اذا شئنا ألا نكون غير مخلصين لارادة الحياة المستسرة القائمة فينا .

وحينما تصل ارادة الحياة الى النقطة الحرجة التي لابد فيها أن يتحول توكيدها البريء للعالم والحياة الى فلسفة تأملية ، فانه من واجب الفكر أن يساعدها بجعلها تتمسك بالتفكير في كل المفهومات الداخلة فيها والتسليم لها . وان ما يقرر مصير وجودنا لهو أن تصبح ارادة الحياة فينا صادقة مع نفسها وأن تظل كذلك ، وألا ينتابها أي انحلال ، بل تنمي ذاتها الى مرتبة الحيوية الكاملة .

وحينما تتضح لنفسها ، تعرف ارادة الحياة أنها لا تعتمد الا على نفسها

وحدها . ومصيرها أن تصل الى التحرر من العالم . ومعرفتها بالعالم يمكن أن تبين أن سعيها لرفع حياتها الى أعلى قيمة وكذلك كلّ حى يمكن أن يتأثر بها — لابد أن يظل أمرا محتملا اذا نظر اليه من ناحية صلته بالكون . وهذه الحقيقة لن تسىء اليها . وتوكيدها للعالم والحياة يحمل معناه فى ذاته . انه ينشأ عن ضرورة باطنة ويكفى نفسه . وبفضله يشارك وجودى فى متابعة الأهداف الخاصة بالارادة الكلية المستسرة التى أنا مظهر لها . وفى توكيدى المتعمق للعالم والحياة ، أظهر احتراما للحياة . وعن وعى وارادة أكرّس نفسى للوجود ، وأخدم الأفكار التى يثيرها فى نفسى ؛ وأصبح قوة متخيلة كتلك التى تفعل فى الطبيعة على نحو مستسر ، وهكذا أعطى لوجودى معنى من الباطن نحو الخارج .

ان توقير الحياة معنـــاه أن يكون المرء فى قبضة الارادة اللامتناهية اللامفسرة الدافعة قدما القائمة فى الموجود . انها ترفعنا فوق كل معرفة بالأشياء وتجعلنا نصير مثل شجرة آمنة من التيارات ، لأنها مغروسة وسط الجداول الجارية . وكل تقوى حية تفيض من توقير الحياة والاندفاع الى مثل قائمة فيها . ان فى توقير الحياة تقوم التقوى فى أعمق صورها التى لم تندرج فى تفسير العالم ولم تتخل عن الأمل فى ذلك . ان التقوى تصدر عن الضرورة الباطنة ، ولهذا لا تسأل عن الغايات المطلوبة .

وارادة الحياة ، التى أصبحت تأملية ونفذت فى توكيد متعمق للعالم والحياة ، تحاول أن تضمن السعادة والنجاح ، لأنها بوصفها ارادة حياة فانها ارادة لتحقيق المثل العليا . بيد أنها لا تعيش على السعادة والنجاح . وما تناله من هذين انما هو تقوية لذاتها تتقبله بشكر ، وان صممت على العمل ، حتى لو لم تتقدّر سعادة ولا نجاح . انها تبذر بذر من لا يقدر أنه سيعيش الى وقت الحصاد .

وليست ارادة الحياة شعلة لا تضىء الا اذا زودتها الأحداث بالوقود المناسب ، انها تشتعل بضوء صاف كل الصفاء ، اذا أرغمت على التغذى بما تستمده من ذاتها . وحينما تبدو الأحداث كأنها لن تدع مستقبلا غير الآلام ، فانها تظل متماسكة كارادة فعالة . وفى توقيرها العميق للحياة تجعل الوجود — الذى لم يعد جديرا بالبقاء فى نظر الأفكار الشائعة — تجعله ثمينا ، لأنه حتى فى مثل هذا الوجود تجرّب حرّيتها من العالم . وان كائنا كهذا ليشعّ منه الهدوء والسلام على الآخرين ، ويجلهم يتأثرون جميعا بالسر الذى يجب علينا جميعا — فاعلين كنا أو قابلين — بموجبه أن نحافظ على حريتنا كى نحيا حقا .

ان التسليم الصادق ليس نتيجة الملل من الدنيا ، بل هو النصر الهادىء الذى تحتفل به ارادة الحياة فى ساعة حاجتها العظمى ، النصر على ظروف الحياة . وهو لا يزدهر الا فى تربة التوكيد العميق للعالم والحياة .

وعلى هذا النحو فان حياتنا هى محاولة تفاهم بين ارادتنا للحياة وبين العالم ، وعلينا أن نأخذ حذرنا دائما ضد التمكين من أن يصيب ارادة الحياة أىّ فساد . والصراع بين التفاؤل والتشاؤم لا ينحسم فينا أبدا . وانا لنجول دائما على حجر متزلق فوق هاوية التشاؤم . فان نزل ما نعانيه فى وجودنا ، أو نعلمه من تاريخ الانسانية ، نقول ان نزل هذا بكلكله على ارادتنا الحياة وسلبنا نضارتنا وقوة الرويّة فينا ، فاننا نفقد ما يمسكنا ، ونغوص الى الأغماق مع الصخور المتحركة . لكن لما كنا نعلم أن ما ينتظرنا فى الأعماق هو الموت ، فاننا نشق طريقنا الى السطح من جديد .

أو لعل التشاؤم أن يستولى علينا ، مثلما يهبط السكون التام على أولئك الذين يجلسون على الثلج متعبين . ولم يعد ثم ما يدعو الى الأمل أو السعى الى ما تأمر به المثل العليا التى تفرضها علينا ارادة الحياة المتعمقة !

ولم يعد ثم ما يدعو الى القلق والجزع ما دمنا فستطيع أن نظفر بالراحة بتقليل مجهوداتنا . وبرفق تدعو المعرفة الارادة لكى توفّق نفسها مع نغم الوقائع .

وتلك هى الحال المحتومة للراحة التامة التى فيها يصبح الناس ، والانسانية المتمدينة بوجه عام ، مخدرين ويموتون .

وحينما نقدر أن المعميات التى تحيط بنا لا يمكن بعد أن تؤذينا ، هنالك ينهض أمامنا — على نحو أو آخر — أشدها ترويعها ، أعنى أن ارادة الحياة يمكن أن تتحطم الى آلام أو الى ليل روحى . وهذا اللغز ، الذى نرتعد منه ارتعادنا من شىء يستحيل تفسيره ، ينبغى أن نتعلم كيف ندعه دون حل .

وهكذا فان المعرفة المتشائمة تطاردنا مطاردة حثيثة حتى آخر نفس ، وهذا هو السبب فى أنه من المهم جدا أن تنتبه ارادة الحياة أخيرا ، وأن تلح فى توكيد حريتها وخلاصها من وجوب فهم العالم ، وأن يكون من واجبها أن تبدى عن قدرتها على ألا تدع نفسها تتأثر الا بما هو فى داخلها . هنالك تستطيع بتواضع وشجاعة — أن تشق طريقها خلال عماء المعميات الذى لا ينتهى ، محققة لمصيرها المستتر بجعلها اتحادها مع ارادة الحياة اللامتناهية — حقيقة واقعة .

الفصل الرابع والعشرون

مشاكل الأخلاق ابتداءً من تاريخ الأخلاق

أخلاق التضحية بالذات ، أو أخلاق تكميل الذات ؟
الأخلاق ونظرية المعرفة • الأخلاق والأحداث الطبيعية •
العنصر الحماسي فى الأخلاق •
أخلاق الشخصية الأخلاقية ، وأخلاق المجتمع
مشكلة الأخلاق الكاملة

الفكر العميق يصل اذن الى توكيد للعالم والحياة لا يتزعزع . فلننظر الآن اذا كان فى وسعه أن يقودنا الى أخلاق . ولكى لا نسير خبط عشواء ، كما يحدث غالبا ، فينبغى علينا أن نستخلص من الفكر الذى كرّس نفسه للأخلاق كل ما عسانا أن نهتدى به .

فماذا يعلّمنا تاريخ الأخلاق ؟

انه يعلمنا بوجه عام أن موضوع البحث الأخلاقى هو اكتشاف المبدأ الكلى الأساسى فى الأخلاق .

والمبدأ الأساسى فى الأخلاق يمكن أن نقرّر أنه ضرورة من ضرورات الفكر ، وأنه يجب أن يضع الانسان فى صراع مستمر حى عملى وتفاهم مع الواقع .

ومبادىء الأخـلاق التى قدمت الينا حتى الآن لا ترضينا بحال من الأحوال . وهذا واضح من هذه الواقعة وهى أنها لا يمكن أن تستخلص منها نتيجة دون أن تؤدى اما الى مفارقات أو تفقد مضمونها الأخلاقى .

والفكر الكلاسيكى حاول أن يدرك الأخلاق على أنها ما يعطى لذة عقلية . بيد أنه لم يفلح فى الوصول ، مبتدئا من هذه النقطة ، الى أخلاق اخلاص فعال ، بل اقتصر علىأخلاق أنانية نفعية وانتهى الى استسلام له صبغة أخلاقية .

والفكر الأخلاقى فى العصر الحديث كان منذ البداية نفعيا اجتماعيا ، يرى من المسلّم به أن الفرد يجب عليه أن يكرّس نفسه فى كل أمر لاخوانه الأفراد وللمجتمع . لكنه حين يحاول أن يضع أساسا وثيقا لأخلاق الايثار التى يراها أمرا مسلما به ، وأن يستخرج نتائج ذلك ، فانه يلزم بأعجب الالزامات غير المتفقة فيما بينها أيا كان الاتجاه . فمرة يفسر الايثار على أنه أثرة مهذبة ؛ ومرة أخرى يفسره على أنه أمر يفرضه المجتمع على الأفراد قسرا ؛ ومرة ثالثة على أنه أمر ينميه المجتمع عن طريق التربية ؛ ومرة رابعة ، كما هى الحال عند بنثام ، يفسره على أنه أمر يأخذ به كأنه واحد من معتقداته بناء على مطالب المجتمع الملحة ؛ ومرة خامسة على أنه غريزة يطيعها المرء . والغرض الأول لا يمكن الأخذ به ؛ والثانى والثالث والرابع لا تقنع ولا ترضى لأنها تجعل الأخلاق تصــدر الى الانسان من خارج ؛ والخامس يفضى الى مأزق لا مخرج منه . فمثلا : لو كانت التضحية بالذات غريزة ، فلابد من بيان كيف يمكن الفكر أن يؤثر فيها ، ويرفعها الى مستوى نشاط ارادى شامل تأملى ، مستوى عنده تصبح الغريزة ذات صفة أخلاقية . وهذا أمر لا يعترف به مذهب المنفعة ، مع أنه مشكلته ، وتبعا لذلك لا يمكنه حلها . انه يتعجل الوصول الى نتائج عملية وفى آخر الأمر يبيع روحه لعلم الحياة وعلم الاجتماع ، اللذين يقودانه الى ادراك نفسه على أنه عقلية قطيع نما نموا عجيبا ولا يزال قادرا على التطور المستمر . وبهذا يسقط الى مستوى أدنى بكثير من مستوى الأخلاق الحقيقية .

ومن الغريب اذن أن أخلاق الايثار ، وان بدأت مما هو أوّلى وجوهرى فى الأخلاق ، فانها أخفقت فى أن تتخذ شكلا من شأنه أن يرضى الفكر . بل يبدو الأمر كأن المبدأ الأساسى الحقيقى فى الأخلاق كان فى متناولها ، بيد أن هذه الأخلاق كانت دائما تمسك بما هو عن يمينه أو يساره .

والى جانب هاتين المحاولتين لفهم الأخلاق : اما على أنها سعى لبلوغ اللذة العقلية ، أو على أنها اخلاص للجار وللمجتمع — يوجد منهج ثالث يحاول أن يفسر الأخلاق على أنها سعى نحو تكميل الذات . بيد أن فى هذه المحاولة شيئا من التجريد والمخاطرة . انها تستنكف من البدء من مضمون معترف به اعترافا كليا للأخلاق ، كما يفعل مذهب المنفعة ، وفى مقابل ذلك تضع أمام الفكر مهمة استخلاص مضمون الأخلاق كله من السعى نحو تكميل الذات .

وأفلاطون ، أول نصير فى الغرب لأخلاق تكميل الذات ، وشوپنهور قد حاولا أن يحلا المشكلة وذلك بأن يضعا انكار العالم والحياة مبدءا أساسيا فى الأخلاق ، مثلما فعل الفكر الهندى . لكن هذا ليس حلا . فان انكار العالم والحياة ، اذا تعقلناه ، ونميناه ، لا ينتج أخلاقا ، بل يصيب الأخلاق بالعجز .

وكنت ، المجدد الحديث لأخلاق تكميل الذات ، يقول بفكرة الواجب المطلق ، لكن دون أن يعطيها أى مضمون . وهو بهذا يقر بعجزه عن استخلاص مضمون الأخلاق من السعى نحو تكميل الذات .

فاذا كانت أخلاق تكميل الذات تحاول حقا أن تظفر بمضمون ، فيجب أن تقر بأن الأخلاق هى اما انكار للعالم والحياة ، أو توكيد لهما . والأول لا محل للنظر فيه ؛ فلم يبق غير الثانى ، أعنى توكيد العالم والحياة .

واسپينوزا يرى أن التوكيد الأعلى للعالم والحياة هو الفناء التأملى

فى الكون . غير أنه لا يصل عن هذا الطريق الى تسليم مصبوغ بصبغة أخلاقية . واشليرماخر يبذل مهارة كبيرة من أجل أن يهب هـذا التلوين الأخلاقى رونقا أزهى . ونيتشه يتجنب طرق التسليم ، غير أنه يصل بذلك الى توكيد للعالم والحياة لا يكون أخلاقيا الا بقدر ما يشعر بأنه سعى نحو تكميل الذات .

والمفكر الوحيد الذى نجح — الى حد ما — فى اعطاء تكميل الذات داخل توكيد العالم مضمونا أخلاقيا هو يوهان جوتلوب فشته . بيد أن النتيجة كانت غير ذات قيمة ، لأنها تفترض نظرة أخلاقية متفائلة فى طبيعة الكون ومركز الانسان فيه ، تقوم على تفكير غير مقبول .

ولهذا فان أخلاق تكميل الذات غير قادرة على تقرير مبدأ أساسى فى الأخلاق ، ذى مضمون يرضى أخلاقيا ؛ ومن ناحية أخرى فان أخلاق الايثار ، المبتدئة من مضمون مفترض مقدما ، لا يمكن أن تصل الى مبدأ أسـاسى للأخلاق ذى أساس فى الفكر .

والمحاولة التى قام بها العصر القديم لادراك الأخلاق على أنها ما يعطى لذة عقلية — لسنا فى حاجة الى النظر بعد فيها . ومن الواضح جدا أنها لا تحسب حساب لغز التضحية بالذات ، ولا يمكنها أبدا أن تحل هـذا اللغز . ولهذا لم يبق أمامنا غير أن ننظر فى محاولتين متضادتين احداهما تبدأ من الايثار بوصفه مضمونا ، مسلما به على وجه العموم ، مضمونا للأخلاق من أجل النظر فيه على أنه ينتسب الى تكميل ذات الانسان ، بينما الأخرى تبدأ من تكميل الذات وتسعى الى تصور الايثار على أنه عنصر فى مضمونه هو ضرورة من ضرورات الفكر .

فهل هناك مركب يجمع بين هاتين ؟ وبعبارة أخرى ، هل الايثار وتكميل الذات ينتسب كل منهما الى الآخر بحيث يكون أحدهما متضمنا فى الآخر ؟

لئن كانت هذه الوحدة الباطنة غير بيّنة حتى الآن ، أفلا يكون السبب فى ذلك أن التأمل ، سواء فى الاخلاص وفى تكميل الذات ، لا ينفذ بدرجة كافية الى الأعماق ولم يكن شاملا شمولا كافيا ؟

* * *

وقبل أن يحاول الفكر فحص طبيعة الايثار الجوهرية وتكميل الذات فحصا أعمق وأشمل ، ينبغى عليه أن يمضى قدما ليتبين ما هنالك فى طريق ضروب المعرفة المختلفة والاعتبارات الأخرى ، فى رحلة خلال بحث الغرب عن أخلاق .

ويمكن الاعتراف تماما بأنه ليس للأخلاق أن تنتظر شيئا من أية نظرية فى المعرفة. ان الانتقاص من قيمة حقيقة العالم المادى لا يأتى الا بكسب ظاهرى فحسب . والفكر يعتقد أنه يمكنه أن يستمد من امكان جعل العالم روحيا بعض الفائدة لتفسيره تفسيرا أخلاقيا متفائلا . وقد تقرر آنذاك أن الأخلاق لا يمكن أن تستخلص من تفسير أخلاقى ، كما أن توكيد العالم والحياة لا يمكن أن يرد الى تفسير له متفائل ، بل لابد لهما أن يجدا أساسهما فى نفسيهما داخل عالم معروف أنه حافل بالأسرار . هنالك لابد من الاعتراف بأن كل المحاولات للربط بين المثالية الأخلاقية والمثالية الابستمولوجية هى محاولات لا فائدة فيها للأخلاق . وفى وسع الأخلاق أن تترك المكان والزمان للشيطان .

والأخلاق تشعر فى المباحث الابستمولوجية الخاصة بطبيعة المكان والزمان — برضا قوى نزيه . فهى تنظر اليها على أنها محاولات لابد من القيام بها ابتغاء المعرفة ، لكنها تعلم أن النتائج لا يمكن أن تمس ما هو جوهرى فى أى تصور للعالم أو الحياة . ويكفى أن نعرف أن عالم الحواس كله هو مظهر للقوى ، أعنى مظهر لارادة حياة عديدة حافلة بالأسرار .

واتجاهها هذا روحى النزعة . لكنه مادى بقدر ما يفترض أن المظهر والقوة مرتبطان بحيث أن أى تأثير فى الأول يؤثر فى القوة الكائنة من ورائه . وتشعر الأخلاق أنه اذا لم يكن ممكنا هكذا لارادة حياة واحدة أن تحدث من خلال مظاهرها آثارا على ارادة حياة أخرى ، فانه لن يكون ثم موجب لبقائها . لكن الأخلاق — من أجل أن تفحص كيف يمكن تفسير العلاقة بين القوة ومظاهرها ، من وجهة نظر الابستمولوجيا (= نظرية المعرفة) ، وما اذا كان من الممكن تفسيرها أبدا — نقول ان الأخلاق يمكنها أن تضرب عن هذا كله صفحا بوصفه أمرا ليس من شأنها ، انها تطالب لنفسها ، كما يطالب العلم الطبيعى بالحق فى أن يبقى حرا من التصورات السابقة .

وبهذه المناسبة فانه من الحقائق المفيدة أن نذكر أننا نعثر على المثالية الأخلاقية المتحمسة غالبا لدى أنصار المادية العلمية ، بينما نجد أن أنصار الفلسفة الروحية هم فى الغالب أخلاقيون ذوو مزاج برىء من الانفعال .

وبالتخلى عن كل مساعدة من جانب المثالية الابستمولوجية ينتج أن الأخلاق لا تطلب شيئا ولا تنتظر شيئا من الفلسفة التأملية ، وانها لتعلن أنه لا شأن لها بأى نوع من التفسير الأخلاقى للعالم .

والفكر يستخرج من تاريخ الأخلاق أن هذه لا يمكن أن تدرك على أنها مجرد حادث طبيعى يجرى فى الانسان باستمرار . ففى الانسان الأخلاقى تتناقص الأحداث الطبيعية بعضها مع بعض . والطبيعة لا تعرف غير التوكيد الأعمى للحياة . وارادة الحياة التى تشيع فى القوى الطبيعية والكائنات الحياة تهتم بأن تسلك سبيلها دون أن يعوقها عائق . غير أن هذا المجهود الطبيعى فى الانسان هو فى حال من التوتر ذى مجهود مستتر من نوع مختلف . وتوكيد الحياة يبذل قصاراه من أجل أن يمتص فى داخله انكار الحياة ابتغاء خدمة كائنات حية أخرى عن طريق الاخلاص ، وحمايتها حتى

لو اقتضى الأمر التضحية بالذات ، حمايتها من الأذى والدمار .

ومن الحق أن الاخلاص يلعب دورا معينا فى الكائنات الحية غير الانسانية . اذ نراه غريزة متقطعة فى الحب الجنسى والحب بين الآباء والبنين ، ونراه غريزة ثابتة فى بعض أفراد الأنواع الحيوانية (مثل النمل والنحل) ، وهى أفراد غير كاملة ، لأنها عديمة الجنس . وهذه المظاهر هى من بعض النواحى استهلال للتفاعل بين توكيد الحياة وانكارها ، التفاعل الكائن فى الانسان الأخلاقى . بيد أنها لا تفسره . فما هو فعال كغريزة متقطعة ، أو كغريزة فى فرد غير كامل — وهذا دائما فى داخل علاقات خاصة من التضامن مع الغير — يصبح الآن فى الانسان صورة من العمل مطردة ارادية غير محدودة ، نتيجة للفكر فيها يحاول الأفراد أن يحققوا التوكيد الأعلى للحياة . فكيف يحدث هذا ؟

هنا نصادف مرة أخرى مشكلة الدور الذى يلعبه الفكر فى نشأة الأخلاق . انه يتعلق أولا بشىء يرى له شكل أولى فى الغريزة ، من أجل الامتداد به وابلاغه درجة الكمال . انه يدرك مضمون الغريزة ، ويحاول أن يعطيه تطبيقا عمليا فى فعل متسق جديد .

ودور الفكر — على نحو أو آخر — هو فى تحقيق توكيد الحياة . انه يوقظ ارادة الحياة ، على نحو توكيد الحياة الذى يظهر فى الحياة التى نراها فى كل مكان حولنا ، ثم يلقاها فى تجاربها . وعلى أساس هذا التوكيد للعالم ، يأخذ انكار الحياة مكانه كوسيلة لمساعدة ذلك التوكيد لحياة آخرى غير حياته هو . فليس انكار الحياة هو فى ذاته الأخلاقى ، لكنه كذلك من حيث هو فى خدمة توكيد العالم ، ذو غاية فيه .

ان الأخلاق قطعة موسيقية غريبة ، فيها توكيد الحياة وتوكيد العالم هما النغمة المفتاحية والخامسة ، بينما انكار الحياة هو الثالثة .

ومن المهم أيضا أن نعرف ماذا يمكن استخلاصه من البحث الأخلاقى حتى العصر الحاضر فيما يتصل بشدة انكار الحياة ومداه ، انكار الحياة القائم على خدمة توكيد الحياة . وكم مرة قامت المحاولات لتقرير الأمر فى هذا على نحو موضوعى . ولكن عبثا . انه من طبيعة الاخلاص أنه ينبغى عليه أن يحيا نفسه ذاتيا من غير تحفظ .

وفى تاريخ الأخلاق خوف ظاهر مما يمكن أن يخضع لقواعد وتنظيمات . والمفكرون قد حاولوا مرارا أن يعرّفوا الايثار على نحو من شأنه أن يجعله عقليا . غير أن هذا لم يحدث أبدا الا على حساب حيوية الأخلاق وطبيعتها وظل انكار الحياة أمراً لا معقولا ، حتى لو وضع فى خدمة غاية . ولا يمكن وضع ميزان قابل للتطبيق تطبيقا كليا بين توكيد الحياة وانكارها ، بل يظلان فى حال من التوتر المستمر . فان حدث تراخ ، فهذا علامة على أن الأخلاق تتداعى ، لأنها فى طبيعتها الحقيقية حماسة منطلقة . صحيح أنها تنشأ فى الفكر ، بيد أنها لا يمكن أن تساق الى نتيجة منطقية . وكل من يحاول القيام برحلة الى الأخلاق الحقيقية ينبغى أن يتأهب لأن يحمل فى دوامة اللامعقول .

* * *

والى جانب الطبيعة الحماسية ، من الناحية الذاتية ، للأخلاق تتمشى هذه الحقيقة وهى أنه من المستحيل النجاح فى تطوير أخلاق الشخصية الأخلاقية الى أخلاق تفيد المجتمع . وانه لواضح أنه لابد أن تنشأ أخلاق اجتماعية سليمة عن أخلاق فردية سليمة ، فان الواحدة منهما تكمل الأخرى وتمتزج بها كامتداد المدينة فى ضواحيها . غير أنه لا يمكن فى الواقع بناء شوارع المدينة بحيث تمتد فى الضواحى ، فتخطيط كلتيهما يقوم على مبادىء لا تحسب لهذا الأمر أى حساب .

وأخلاق الشخصية الأخلاقية هى أخلاق شخصية ، عاجزة عن الاطراد والتنظيم ، ومطلقة ، والنظام الذى يصفه المجتمع لوجوده فى رخاء هو نظام فوق شخصى ، منظم ، نسبى . ومن هنا فان الشخصية الأخلاقية لا يمكنها أن تسلم قيادها اليه ، بل تعيش دائما فى صراع مستمر واياه ، وتضطر بين الحين والحين الى معارضته لأنها تجد بؤرة البعد فيه قصيرة كل القصر .

وصفوة التحليل أن التعارض بين كليهما ينشأ من تفاوتهما فى تقدير خصلة الانسانية . وخصلة الانسانية معناها ألا يضحى بانسان من أجل هدف . وأخلاق الشخصية الأخلاقية تهدف الى توفير خصلة الانسانية . لكن النظام الذى وضعه المجتمع عاجز فى هذا الشأن .

فاذا ووجه الفرد بالاختيار بين التضحية — على نحو أو آخر — بسعادة أو بوجود الغير ، وبين أن يتحمل المرء نفسه الضرر ، فانه يكون فى وضع يمكنه من اطاعة مطالب الأخلاق واختيار الأمر الثانى . غير أن المجتمع ، وهو لا يرعى الشخصية فى تفكيره ولا فى السعى لتحقيق أهدافه ، لا يعطى نفس الوزن لاعتبار سعادة الفرد واعتبار وجوده . وخصلة الانسانية ليست من مبادىء الأخلاق عنده . بيد أن الأفراد يقع لهم دائما أن يكونوا — على نحو أو آخر — منفذين لأغراض المجتمع ، وهنا تصبح المشكلة بين كلتا وجهتى النظر قائمة على قدم وساق . أما أن هذا يمكن أن يقرر دائما لصالح المجتمع — فهذا أمر يدعو المجتمع الى استعمال سلطانه قدر المستطاع للحد من سلطة أخلاق الشخصية ، وان كان فى دخيلة نفسه يعترف بسموها . ان المجتمع يريد خداما لا يعارضونه أبدا .

والمجتمع الذى يكون مستواه الأخلاقى عاليا نسبيا ، هو مجتمع خطير على أخلاق أفراده . فان الأمور التى تؤلف عيوب قانون اجتماعى للأخلاق اذا ازدادت بشدة ، واذا أحدث المجتمع تأثيرا روحيا مفرط القوة فى

الأفراد ، فان أخلاق الشخصية الأخلاقية تتحطم . وهذا يحدث فى مجتمع اليوم ، وقد تحجر ضميره الأخلاقى بتأثير الأخلاق الحيوية الاجتماعية ، خصوصا وقد أفسدتها النزعة القومية (المتطرفة) .

والغلطة الكبرى التى ارتكبها التفكير الأخلاقى حتى اليوم هى أنه أخفق فى الاقرار بالاختلاف الجوهرى بين أخلاق الشخصية الأخلاقية ، والأخلاق التى توضع من وجهة نظر المجتمع ، وأنه يجب عليه أن يمزج فيما بينهما . وكانت النتيجة أن أخلاق الشخصية يضحى بها لأخلاق المجتمع . ولابد من وضع حد لهذا . والمهم أن نقر أن كلتيهما واقعة فى نزاع لا يمكن تخفيف حدته . فاما أن يرفع المستوى الشخصى للمجتمع ، قدر المستطاع ، الى مستواه ، أو ينزل به .

لكن لتلافى الضرر الذى وقع حتى الآن ، لا يكفى أن نجعل الأفراد على وعى بأنهم اذا شاءوا أن يتجنبوا تحمل الأذى الروحى فعليهم أن يكونوا فى حال من النزاع المستمر مع أخلاق المجتمع . والمهم هو تقرير مبدأ أساسى للأخلاق ، يضع أخلاق الشخصية فى وضع يسمح لها بأن تحاول استخلاص نتائج من أخلاق المجتمع على نحو مطرد ناجح .لكن لم يكن ممكنا حتى الآن وضع هذا السلاح فى يدها . لقد رأينا أن الأخلاق كان ينظر اليها دائما على أنها التفانى الشامل فى سبيل المجتمع .

فأخلاق الشخصية الأخلاقية اذن ، والأخلاق التى يمكن وضعها من وجهة نظر المجتمع لا يمكن رد الواحدة الى الأخرى ، وليستا بنفس القيمة . فالأولى وحدها هى الأخلاقية حقا ؛ أما الثانية فلا تستحق اسم الأخلاق . وينبغى للفكر أن يهدف الى ايجاد المبدأ الأساسى فى الأخلاق المطلقة ، اذا كان يريد حقا الوصول الى الأخلاق ، ولأنه لم يكن واضحا فى هــذه النقطة فانه لم يحرز غير تقدم ضئيل . والتقدم الأخلاقى معناه أن نقرر أن نفكر فى أخلاق المجتمع بتشاؤم .

ومذهب الأخلاق القائم على وجهة نظر المجتمع أساسه أن يهيب المجتمع بالاستعداد الأخلاقى فى الفرد ابتغاء أن ينال منه ما لا يمكن أن يفرض عليه بالقسر والقانون . ولا يقترب هذا المذهب من الأخلاق الحقيقية الا حين يدخل فى نقاش مع أخلاق الشخصية ويحاول أن يوفق بين مطالبه من الفرد وبين مطالب الأخلاق الشخصية كلما أمكن ذلك . وبقدر ما يأخذ المجتمع طابع الشخصية الأخلاقية فان قانونه الأخلاقى يصبح قانون المجتمع الأخلاقى.

* * *

وبالجملة فان الأخلاق ينبغى عليها أن تهتم بمسألة ما يدخل فى ميدان الأخلاق كله ، وكيف ترتبط العناصر المختلفة الداخلة فيه مع بعضها البعض .

وفى الأخلاق تندرج أخلاق التكميل الذاتى السلبى الذى يتم عن طريق تحرير الذات ، باطنا ، من العالم (التسليم) ؛ كما تندرج أخلاق التكميل الذاتى الايجابى، الذى يتم بواسطة الصلات المتبادلة بين الانسان والانسان ؛ ثم أخلاق المجتمع الأخلاقى . وبذبذبات متزايدة السرعة تنتقل من أخلاق التسليم الى أخلاق التكميل الذاتى الايجابى . ثم تصاعد أعلى فأعلى حتى تصل الى نغمات أخلاق المجتمع التى تصبح شيئا فشيئا أكثر خشونة وضجيجا ، ثم تفنى أخيرا فى مطالب المجتمع الشرعية التى هى ليست أخلاقية الا نسبيا .

وحتى الآن كانت كل النظم الأخلاقية جزئية ، تقتصر على هذه الطبقة أو تلك من طبقات السلم . فالهنود ، وفى اثرهم شوپنهور ، لم يهتموا الا بأخلاق التكميل الذاتى السلبية ؛ وزرادشت ، والأنبياء اليهود ، وكبار أخلاقيى الصين اقتصروا على أخلاق تكميل الذات الايجابية . واهتمام الفلسفة الغربية الحديثة مركز كله تقريبا على أخلاق المجتمع . والمفكرون

الغربيون فى العصر القديم وفقا لنقط الابتداء التى اختاروها ، لم يتجاوزوا نطاق أخلاق التسليم . والمفكرون الأكثر عمقا من بين المحدثين — كنت ، ويوهان جوتلوب فشته ، ونيتشه وغيرهم — فيهم لمحات من أخلاق تكميل الذات الايجابى .

ويتميز التفكير الأوربى بأنه يعرف غالبا أو دائما نغمات من الطبقة العليا ، لا من الدنيا . والأخلاق التى يدعو اليها ليس فيها طبقة دنيا (باص) لأن أخلاق التسليم لا تقوم بأى دور فيها . وأخلاق الواجب ، أعنى الأخلاق الفعالة ، تأخذ فيه تمام مكانتها . ولأن اسپينوزا كان يمثل أخلاق التسليم ، فانه ظل غريبا فى عصره .

والضعف المحتوم فى الفكر الأوربى الحديث مصدره عجزه عن فهم التسليم والعلاقات القائمة بين الأخلاق وبين التسليم .

مم يتألف اذن القانون الكامل للأخلاق ؟ من أخلاق التكميل الذاتى السلبى ممزوجة بأخلاق التكميل الذاتى الايجابى . والأخلاق القائمة على وجهة نظر المجتمع أخلاق اضافية ينبغى تصحيحها بأخلاق التكميل الذاتى الايجابى .

وبالنظر الى هذه الحقيقة ، فلابد من وضع مذهب كامل فى الأخلاق فى صورة ترغمها على السعى للتفاهم مع أخلاق المجتمع .

الفصل الخامس والعشرون

أخلاق التفانى وأخلاق تكميل الذات

توسيع أخلاق التفانى الى أخلاق كونية
أخلاق تكميل الذات والتصوف
التصوف المجرد وتصوف الواقع
التصوف الأخلاقى والتصوف فوق الأخلاقى

والآن وقد تزودت أخلاق الايثار وأخلاق تكميل الذات بالعلم الكافى من المسائل التى تطلبت الحلول والنتائج المحصلة فى البحث عن الأخلاق حتى العصر الحاضر، فانهما يستطيعان أن يمزجا بين أفكارهما ابتغاء وضع المبدأ الأساسى الحقيقى للأخلاق .

ولنتساءل : لماذا لم يفلحا فى المزاوجة بين أفكارهما ؟

أما من جانب أخلاق التفانى (الاخلاص) فالخطأ ناشىء من كونها ضيقة كل الضيق . ومذهب المنفعة الاجتماعى لا يهتم — من حيث المبدأ — الا بتفانى الانسانى فى الانسان وفى المجتمع الانسانى . وأخلاق تكميل الذات ، من جهتها ، أخلاق كلية ، عليها أن تعنى بالصلة بين الانسان والعالم . فاذا كانت أخلاق التفانى (الاخلاص) اذن ينبغى أن تتفق مع أخلاق تكميل الذات ، فيجب أيضا أن تصبح كلية ، وأن تمكن اخلاصها من أن يوجه ليس فقط الى الانسان والمجتمع ، بل وأيضا — على نحو أو آخر — الى الحياة فى العالم أيا كانت .

بيد أن الأخلاق ظلت حتى الآن غير راغبة فى أن تخطو الخطوة الأولى فى سبيل جعل الايثار مبدءا كليا .

وكما أن ربة البيت التى نظفت البهو تحتاط فتغلق الباب حتى لا يدخل الكلب ويفسد ما عملته بآثار مخالبه ، فكذلك المفكرون الأوربيون يحتاطون ويسهرون حتى لا تدخل حيوانات وتسرح فى حقول أخلاقهم . والحماقة التى يرتكبونها فى محاولتهم الاحتفاظ بضيق الأفق التقليدى ورفعه الى مستوى المبادىء — أمر لا يكاد المرء يتصوره . فهم اما أن يدعوا كل عطف على الحيوان ، أو يحتاطون بحيث تصبح فكرة العطف على الحيوان فكرة ثانوية لا تعنى شيئا . واذا ذهبوا الى أكثر من ذلك شعروا أنهم ملزمون بتقديم تبرير محكم ، بل واعتذار عن هذا الصنيع .

ويظهر أن ديكارت بقوله ان الحيوان مجرد آلة قد خلب لب الفلسفة الأوربية كلها .

وان مفكرا ممتازا مثل ڤلهلم ڤنت ليشوه الأخلاق التى وضـعها — بالعبارات التالية : « الانسان وحده هو موضوع التعاطف .. أما الحيوان فمخلوق معنا ، وهذا التعبير تشير به اللغة الى أننا نقر بنوع من الانتظام فيما يتعلق بالأصل النهائى لكل ما يقع ، أعنى الخلق . فيمكن اذن استثارة بعض الانفعالات ذات الصلة بالعطف نحو الحيوان ؛ أما صدق العطف عليه فيعوزه دائما الشرط الأساسى للاتحاد الباطن بين ارادتنا وارادة الحيوان » . وتتويجا لهذه الحكمة ينتهى بأن يقرر بأنه لا مجال أبدا للاستمتاع مع الحيوان ، وكأنه لم ير أبدا ثورا عطشان يستمتع بشراب .

وكنت يؤكد خصوصا أن الأخلاق لا شأن لها الا بواجبات الانسان نحو الناس . ويرى نفسه ملزما بأن يبرر المعاملة « الانسانية » للحيـوان بأن يقول ان هذا ممارسة للحساسية تعين على اصلاح صلات التعاطف بيننا وبين سائر الناس .

وبنثام أيضا يدافع عن العطف على الحيوان خصوصا على أساس منع نمو علاقات القسوة مع سائر الناس ، وان كان ها هنا وها هناك يقر بأن ذلك صواب .

وداروين فى كتابه « أصل الانسان » يلاحظ أن الشعور بالعطف السائد فى الدافع الاجتماعى ، يصبح فى النهاية من القوة بحيث يشمل كل الناس ، وحتى الحيوان . بيد أنه لا يتابع علاج المشكلة ولا دراسة أهميتها ويكتفى بتقرير أخلاق القطيع الانسانى .

وهكذا أصبحت عقيدة فى الفكر الأوربى أن الأخلاق لا تعنى حقا الا بعلاقات الانسان بالناس وبالمجتمع . ولم يصغ أحد للأصوات المنبعثة من شوپنهور واشترن وغيرهما لاقتلاع هذا السور القديم (بيننا وبين الحيوان) .

وهذا الموقف المتخلف نزداد حيرة فى فهمه خصوصا لأن الفكرين الهندى والصينى ، حتى فى بدئهما ، قد جعلا الأخلاق تقرر أن ثمة علاقات ودية مع جميع الكائنات . وفضلا عن ذلك فقد وصلا الى هذه الفكرة مستقلا كل منهما عن الآخــر . والوصايا الجميلة البعيدة المدى المتعلقة بالحيوان فى كتاب الأخلاق الصينى : « كن من پين » (فى الثواب والعقاب) لا يمكن ، كما يظن غالبا ، ارجاعها الى تأثير بوذى [1] . ولا علاقة لهذه

---

(١) هذا الكتاب يرجع تاريخ وضعه الى القرن الحادى عشر قبل الميلاد . وقد ترجمــه الى الانجــليزية جيمس لدج James Legge فى مجموعة : « كتب الشرق المقدسة » ، سنة ١٨٩١) ، وكذلك ترجمه P. Carus, T. Suzuki (شيكاغو سنة ١٩٠٦) ؛ وترجمه الى الفرنسية M. A. Rémusat (سنة ١٨١٦) ثم Stanislas Julien (سنة ١٨٣٥) ؛ والى الألمانية W. Schuler (فى «مجلة البعثات التبشيرية» ، سنة ١٩٠٩ Zeitschrift für Missionskunde) .

واحدى الوصايا الواردة فى هذا الكتاب تقول : «كن انسانيا مع الحيوان ، ولاتؤذ الحشرات والنبات والأشجار» .

الوصايا بالمناقشات الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقات المتبادلة بين جميع الكائنات ، كما حدث حينما اتسع أفق الأخلاق فى الفكر الهندى ، بل نشأت عن شعور أخلاقى حى جرؤ على استخلاص النتائج التى تبدو له طبيعية .

وحينما رفض الفكر الأوربى أن يجعل الاخلاص (التفانى) كليا ، فالسبب فى ذلك أن جهوده اتجهت الى الوصول الى أخلاق عقلية تعالج أحكاما صادقة صدقا كليا ، ولا ترى أملا فى ذلك الا حين تقدر على الاحتفاظ بأقدامها على أرض صلبة لمناقشة مصالح المجتمع الانسانى . بيد أن الأخلاق المتعلقة بعلاقات الانسان بالخليقة كلها تركت هذه الأرض الصلبة ، وانساقت الى مناقشات حول الوجود بما هو وجود . وطوعا أو كرها ينبغى على الأخلاق أن تخوض غمار محاولة التفاهم مع فلسفة الطبيعة ، بيد أن النتيجة لا يمكن التنبؤ بها .

وتلك نتيجة صحيحة . غير أنه تبين أن أخلاق المجتمع الموضوعية النموذجية ، لو فرض أن من الممكن وضعها على هذا النحو ، ليست أبدا قانونا حقيقيا للأخلاق ، بل هى مجرد ملحق للأخلاق . ومن المؤكد أيضا أن الأخلاق الحقيقية ذاتية دائما ، وأن فيها حماسة لا معقولة مثل نفس حياتها نفسه ، وأنها لابد أن تكون فى نزاع مع فلسفة الطبيعة . ولهذا فان أخلاق الايثار لا حق لها فى الاحجام عن هذه المغامرة التى لا مفر منها . لقد احترق منزلها ، ففى وسعها أن تسعى فى الدنيا وراء رزقها .

= وينهى عن الأفعال الآتية : «مطاردة الانسان والحيوان حتى الموت ؛ رمى الطيور بالقوس والسهام ؛ صيد ذوات الأربع ؛ طرد الحشرات من جحورها ؛ اخافة الطيور النائمة على الأشجار ؛ سد جحور الحشرات ، وتحطيم أوكار الطيور» .

ووصف لذة الصيد بأنها فساد فى الخلق مستطير ؛

فلندع الأخلاق اذن تقبل فكرة أن التفانى لابد أن يمارس ليس فقط مع سائر الناس ، بل نحو الكائنات الحية كلها ، نعم ، بالنسبة الى الحياة أنى وجدت فى العالم وكانت فى متناول الانسان . ولندعها ترتفع الى فكرة أن علاقة الناس بعضهم ببعض ليست الا تعبيرا عن العلاقة القائمة بينهم وبين الوجود والعالم بوجه عام . وما دامت أخلاق التفانى صارت كونية على هذا النحو ، فانها تستطيع أن تأمل أن تلتقى بأخلاق تكميل الذات — وهى فى جوهرها كونية — وأن تتحد واياها .

* * *

لكن لكى تمتزج أخلاق تكميل الذات بأخلاق التفانى ، فلابد لها أولا من أن تصبح كونية على النحو السليم .

انها فى جوهرها كونية ، لأن تكميل الذات ليس الا قيام علاقة حقيقية بين الانسان وبين « الموجود » القائم فيه وخارجه . انه يسعى ليحيل علاقته الخارجية « بالموجود » الى تفان روحى باطن ، تاركا علاقته السلبية الفعالة مع الأشياء تتحدد بهذا التفانى .

وفى هــذا السبيل لم يتقدم الانسان أكثر من التفــانى السلبى فى « الموجود » ، أما التفانى الايجابى فانه يمر دونه . واتخاذ جانب واحد على هذا النحو هو الذى يجعل من المستحيل على أخلاق التفانى وأخلاق تكميل الذات أن تمتزج كل منهما بالأخرى ، وأن تنتجا معا الأخلاق الكاملة الجامعة بين تكميل الذات السلبى والايجابى معا .

لكن ما السبب فى أن أخلاق تكميل الذات ، رغم كل المحاولات ، لا تستطيع أن تخرج من دائرة السلب ؟ السبب هو أنها تسمح للتفانى الباطن الروحى فى « الموجود » أن يتوجه الى كلية « الموجود » المجردة بدلا من الوجود الحقيقى . وهكذا تعالج فلسفة الطبيعة من طريق فاسد .

من أين تطرق هذا الخطأ ؟ انه نتيجة الصعوبات التى تلقاها أخـلاق تكميل الذات حينما تحاول أن تدرج فى فلسفة الطبيعة .

وعلى نحو يبدو لنا غريبا ، ولكنه عميق حقا ، يحاول الفكر الصينى أن يصل الى هذا الوفاق . فهو يرى أن سر الأخلاق الحقيقية يكمن ، على نحو أو آخر ، فى العنصر « اللاشخصى » فى نشاط العالم . وتبعا لذلك فانه يجعل التفانى الروحى فى « الموجود » معناه أن ننصرف عن الانفعالات الذاتية فى داخل نفوسنا ، وأن ننظم سلوكنا بقوانين الموضـوعية التى نكتشفها فى مجرى الطبيعة .

وفكر لاو — تسيه وتشوانج — تسيه انما اهتم بهذه « الصيرورة مثل العالم » العميقة . والدوافع [1] لمثل هذه الأخلاق تتردد على نحو رافع فى كتاب لاو — تسيه : « تاوتيكنج » ؛ بيد أنها لا يمكن تأليفها فى سمفونية كاملة . ومعنى ما يقع فى العالم أمر لا يمكننا أن نبحث فيه . وما نستطيع أن نفهمه منه هو أن كل حياة تحاول أن تحيا نفسها . ولهذا فان أخـلاق الحياة الحقيقية ، « بروح ما يحدث » ، يبدو أنها هى تلك التى دعا اليها يانج — تسيه ونيتشه . ومن ناحية أخرى فان مسلمة الموضوعية ، السائدة فى مجرى الطبيعة ، التى يمكن أن تكون نموذجا لنشاطنا ، ليست الا محاولة لتصوير العالم على أنه أخلاقى ، تصويرا يتم بأبهت الألوان . وتبعا لذلك ، فان هذا الوجود بروح العالم يعنى عند لاو — تسيه وتشوانج — تسيه تحررا باطنا من سلطان الهوى والانفعال ومن الأحداث الخارجية ، مصحوباً بانتقاص من قيمة الميول الى الفعل والنشاط . وكلما تقود الحياة بروح العـالم الى أخلاق فعـالة حقا كما هى الحال عنـد كونج — تسـيه

---

(١) [الدوافع أو المقاصد Motive بالمعنى الموسيقى : موضوع غنـائى أو موسيقى أو انسجامى] .

(كونفوشيوس) ومنسيه (مو — دى) وغيرها واكب ذلك تفسير مماثل لمعنى العالم . وكلما رفع التفكير الانسانى « الكون — مثل — العالم » الى معيار للأخلاق ، فان الارادة الأخلاقية للانسانية تقرأ فى روح العالم طابعا أخلاقيا حتى تتمكن من أن تجد نفسها فيه من جديد .

ولما كنا لا نعثر على دوافع للفعل الأخلاقى فى الطبيعة ، فان أخلاق تكميل الذات يجب أن تمكن الأخلاق الايجابية والسلبية من أن تنشأ فى أحضان التفانى الروحى الباطنى فى « الموجود » وكلتاهما ينبغى أن تستمد من الفعل بما هو فعل ، دون أى افتراض سابق لصفة أخلاقية فى «الموجود» أيا كان نوعها . هنالك فقط يصل الفكر الى مذهب كامل فى الأخلاق دون أن يرتكب أى نوع من أنواع السلوك الساذج أو الماكر .

وتلك هى المشكلة التى بذل البحث الأخلاقى عنـــد جميع الشعوب وفى كل العصور مجهودا لا طائل تحته فى حلها ، كلما حاول أن يفكر بروح فلسفة الطبيعة الحقيقية . فعنـــد الصينيين والهنـــود والرواقيين وعنـــد اسپيوزا واشليرماخر وفشته وهيجل ، وفى كل ألوان التصوف القـــائل بالاتحاد مع « المطلق » ، يصل فقط الى أخلاق التسليم ، أعنى التحرر الباطن من العالم ، لا الى أخلاق العمل فى الدنيا والتأثير فى الدنيا .

ونادرا ما يجرؤ على أن يقر بأمانة بأن النتيجة التى وصل اليها غـــير مرضية . وهو فى العادة يحاول أن يوسع فيها وأن يحافظ على أخلاق فعالة بالرغم منه ، تاركا تلك الأخلاق تمتزج بأخلاق التسليم ، على نحو ما . وكلما كان المفكر أكثر اتساقا فى فكره ، كان المكان الذى تشغله هذه الزائدة أقلّ .

وعند لاو — تسيه وتشوانج — تسيه ، وعنـــد البراهمة وبوذا ، والرواقيين القدماء واسپينوزا واشيلرماخر وهيجل وكبار الصوفية القائلين بالواحدية ، اختزلت الأخلاق الى لا شىء تقريبا . وعند كونفوشيوس ومنج

— تسيه (مونج داى) وعند المفكرين الهندوكيين ، وأنصار الرواقية المتأخرة ويوهان جوتلوب فشته ، قامت الأخلاق التى من هـذا النوع بمجهودات عنيفة للوقوف على أقدامها ، لكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك الا بقدر ما يسعفها الفكر الساذج أو المتحذلق .

ان كل نظرة فى الحياة والعالم ترضى الفكر هى تصوف . وينبغى عليها أن تعطى وجود الانسان معنى يمنعه من القناعة بأن يكون جزءا من الوجود اللامتناهى على نحو طبيعى فحسب ، لكن يحملـه على أن ينتسب اليه بروحه وبدنه ، وكل ذلك عن وعى .

وأخلاق تكميل الذات على صـلة وثيقة بالتصوف . ومصيرها يتقرر عن طريق مصير التصوف . وتعقل أخلاق تكميل الذات معناه مجرد البحث لتأسيس الأخلاق على التصوف . والتصوف من ناحيته لا يكون نظرة ثمينة فى العالم والحياة الا بالقدر الذى به يكون أخلاقيا .

ولكنه يجد أنه لا يفلح فى أن يكون أخلاقيا . وتجربة الاتحاد بالمطلق ، والوجود مع روح العالم ، والاستغراق فى الله ، أو أيا كان الاسم الذى يطلق على هذه العملية — ليست فى ذاتها أخلاقية ، بل روحية . والفكر الهندى على شعور بهذه التفرقة . وبعبارات متنوعة جدا يتكرر نفس القضية : « الروحانية ليست الأخلاق » . ونحن الأوربيون قد بقينا سذجا فى أمور التصوف . وما يظهر بيننا على أنه تصوف هو فى العادة تصوف ذو لون مسيحى ، أعنى أخلاقى . ومن هنا فاننا نميل الى خداع أنفسنا فيما يتصل بالمضمون الأخلاقى للتصوف .

واذا حلل المرء تصوف كل الشعوب وفى كل العصور ليجد مضمونه الأخلاقى ، فانه سيجده ضئيلا كل الضآلة . وحتى أخلاق التسليم التى يبدو فى النهاية أنها تنتسب بطبعها الى التصوف ، انما هى فى التصوف

مصابة بالعجز . وبفقدان الأخلاق الفعالة التى تقرن بها عادة ، فانها تفقد تماسكها وتندفع شيئا فشيئا نحو منطقة التسليم التى لم تعد بعد أخلاقية . هنالك ينشأ تصوف يتوقف عن مساعدة الجهد لتكميل الذات الذى هو الواجب العميق الملقى على عاتقه ، بل يجعل الاستغراق (الفناء) فى المطلق غاية فى ذاته . وكلما كان التصوف أصفى ، نما هذا التطور . هنالك يصبح التصوف نظرة فى العالم والحياة قائمة على افناء الوجود المتناهى فى الوجود اللامتناهى ، اذا لم ينقلب الوضع ، كما هى الحال عند البراهمة ، فيصبح التصوف العالى القائم على وجود اللامتناهى فى المتناهى . وبهذا فان أخلاق تكميل الذات ، التى يجب أن تنشأ من التصوف ، هى دائما فى خطر الفناء فى التصوف .

ونزوع التصوف الى أن يكون فوق أخلاقى أمر طبيعى تماما . والواقع أن ارتباطه بالمطلق الذى لا كيفية له ولا حاجة عنده — لا شأن له بتكميل الذات . انه يصبح فعل وعى محضا ، ويقود الى روحانية ليس فيها مضمون ، شأنها شأن المطلق المفترض . والتصوف ، وقد شعر بضعفه ، يبذل قصارى جهده ليصبح أخلاقيا أكثر مما هو فى الواقع ، أو على الأقل يحاول أن يظهر بهذا المظهر . بل ان الصورة الهندية من التصوف لتسعى جهدها فى هذا الاتجاه ، وان كانت من ناحية أخرى عندها الشجاعة على أن تكون صادقة الى حد أن تضع الروحى فوق الأخلاقى .

وللحكم على قيمة التصوف من الناحية الأخلاقية ، ينبغى للمرء ألا يحسب حسابا لما هو متضمن فى داخله عن طريق الأخلاق ، لا لما يفعله أو يقوله عن الأخلاق . هنالك يتبدى أن المضمون الأخلاقى حتى للتصوف المسيحى ضئيل ضآلة مفزعة . ومع ذلك فان الأخلاق التى ترضى الفكر لابد لها أن تولد من التصوف . وكل فلسفة عميقة وكل دين عميق ، هما

فى النهاية كفاح من أجل التصوف الأخلاقى والأخلاق الصوفية .

ونحن معشر الغربيين ، وقد شغلنا بالجهود لتأمين نظرة أخلاقية فعالة فى العالم والحياة ، لا نمكّن التصوف من بلوغ أهدافه . انه يعيش بيننا عيشة منزوية منقطعة ، ونشعر غريزيا أنه فى تعارض مع الأخلاق الفعالة ، ولهذا فليست لنا أية علاقة باطنة به .

وغلطتنا الكبرى ، مع ذلك ، هى أن نعتقد أننا نستطيع ، بدون التصوف ، أن نصل الى نظرة فى الكون والحياة أخلاقية سترضى الفكر . وحتى الآن نحن لم نفعل غير أن ننشىء نظرات فى الكون والحياة . انها جيدة ، لأنها تدعو الناس الى أخلاق فعالة ، لكنها ليست صحيحة ، ولهذا فانها تتداعى دائما . وفضلا عن ذلك فانها ضحلة . ومن هنا فان الفكر الأوربى يجعل الناس أخلاقيين حقا ، ولكن سطحيين ، والأوربى ، لأنه متخَم بالفلسفة التى وضعت بغرض الأخلاق الفعالة ، ليس لديه أى اعتدال ولا شخصية باطنة ، وليس فيه بعد شعور بالحاجة الى هذه الصفات .

وقد آن الأوان أن نتخلص من هذه الغلطة . والعمق والرسوخ فى التفكير لا يأتيان النظرة فى الحياة والعالم الخاصة بالأخلاق الفعالة الا اذا انبثقت هذه النظرة من التصوف . ومسألة : ماذا ينبغى أن نفعل بحياتنا ؟ لا تحل بسوقنا الى العالم بدافع الفعل ، دون أن يسمح لنا بالرجوع الى حواسنا السليمة . ولا حل لها الا بفلسفة تضع الانسان فى علاقة باطنة مع « الموجود » ، منها تنشأ بالضرورة الطبيعية أخلاق سلبية وايجابية معا .

والتصوف الذى أقره الناس حتى الآن لا يمكنه تحقيق هذه الغاية لأنه فوق أخلاقى . ولهذا فان كفاح الفكر يجب أن يوجه ناحية التصوف الأخلاقى . ويجب أن نرتفع الى روحانية أخلاقية والى أخلاق تتضمن كل روحانية . هنالك فقط نصبح مؤهلين حقا وبعمق للحياة .

ان الأخلاق يجب أن تنشأ عن التصوف . والتصوف ، من ناحيته ، يجب ألا ينظر اليه أبدا على أنه يوجد لذاته . انه ليس زهرة ، بل كِمّ زهرة . والأخلاق هي الزهرة .والتصوف الذى يوجد لذاته فحسب هو بمثابة الملح الذى فقد طعمه .

والتصوف الذى أقره الناس حتى الآن يفضى الى ما هو فوق الأخلاق ، لأنه مجرد . والتجريد موت للأخلاق ، لأن الأخلاق علاقة حية بالحياة الحية . ولهذا ينبغى أن تترك التصوف المجرد ، وأن تتجه الى التصوف الحى .

وجوهر الوجود ، والمطلق ، وروح الكون — وما شابه ذلك من ألفاظ لا تدل على شىء فعلى ، بل على مجردات ، ولهذا فانها لا يمكن تصورها . والحقيقة الواقعية الوحيدة هى الوجود الذى يبدو على هيئة ظواهر .

كيف يسلك الفكر هذا المسلك العديم المعنى الذى يجعل الانسان يدخل فى علاقة روحية مع مخلوق غير حقيقى ابتدعه الفكر ؟ ان ذلك يتم بالتسليم للاغراء على نحوين : أحدهما عام ، والآخر خاص .

ان الفكر وقد ألزم هذا بضرورة التعبير عن نفسه بالألفاظ ، يستخدم التجريدات والرموز التى شأنها اللغة . لكن هذا يجب ألا يكون له من التداول أكثر من أن يكون تمثيلا للأشياء على نحو موجز ، بدلا من تقديمها بكل تفاصيلها . لكن يأتى وقت فيه يعمل الفكر فى هذه التجريدات والرموز وكأنها تمثل شيئا يوجد فعلا . وذلك هو الاغواء العام .

أما الاغواء الخاص فهو أن يعبر عن تفانى الانسان فى الوجود اللامتناهى بمساعدة التجريدات والرموز على نحو بسيط بَيِّن ، وذلك بالدخول فى علاقة مع مجموع الوجود ، أعنى مع جوهره الروحى .

وهذا يبدو حسنا فى الألفاظ والأفكار . أما الواقع فلا يعرف شيئا عن الفرد القادر على الدخـول فى علاقة مع مجموع الوجود . وكما أنه لا يعرف عن موجود غير ذلك الذى يكشف عن نفسه فى وجود الكائنات الفردية ، كذلك هو لا يعرف علاقات غير تلك القائمة بين فرد وآخـر . فان شاء التصوف اذن أن يكون أمينا ، فليس أمامه ما يفعله غير أن يطرح عن نفسه التجريدات المعتـادة ، وأن يقر بأنه لا يستطيع أن يقوم بشىء معقول بواسطة هذه الماهية الخيالية للوجود . وربما بدا المطلق فى نظره عديم المعنى كما تبدو التميمة خالية من المعنى فى نظر الزنجى الذى يعتنق دينا (من الأديان السماوية) . انه لابد له أن ينتقل من خلال عملية تحويل الى تصوف الواقع . فليحاول أن يحصل على تجربته فى الطبيعة الحية ، تاركا كل المناظر المسرحية والالقاء (الرنان) .

ليس ثم ماهية للوجود ، بل وجود متناه يبدو فى مالا نهاية له من الظاهر. ومن خلال مظاهر الوجود ومن خلال تلك التى أدخل معها فى علاقات — من خلال هذه وحدها يمكن وجودى أن يكون على صلة بالوجـود اللامتناهى . واخلاص وجودى للوجود اللامتناهى معناه اخلاص وجودى لكل مظاهر الوجـود التى تحتـاج الى اخلاص ، والتى أستطيع أن أخلص لها .

ان شطرا صغيرا جدا من الوجود اللامتناهى يدخل فى نطاقى . والباقى يجتازنى ، كالسفن البعيدة التى أبعث اليها باشارات لا تفهمها . لكنى بتكريس نفسى لما يدخل فى نطاق تأثيرى ويحتاج الىّ ، فانى أجعل من الاخلاص الروحى الباطن للموجود اللامتناهى — حقيقـة وبهذا أعطى لوجودى الفقير معنى وثراء . لقد وجد النهر بحره .

ومن الاخلاص للمطلق لا يأتى الا الروحانية الميتة . انه مجرد فعل

عقلى . وليس فيه دوافع الى الفعل . وحتى أخلاق التسليم لا يمكنها أن تحيا غير حياة بائسة على أرض مثل هذه النزعة العقلية . أما فى تصـــوف الواقع فان الاخلاص (أو التفانى) لا يعود مجرد فعل عقلى ، بل يصبح فعلا ينال كل شيء حى فى الانسان نصيبه منه . فثمت فيه تسود روحانية تحمل فى باطنها على صورة أولية الدافعَ الى الفعل . والحقيقة الرهيبة ، وهى أن الروحانية والأخلاق أمران مختلفان ، لم تعد صادقة . فكلتاهما ها هنا شيء واحد .

والآن يمكن أخلاق تكميل الذات وأخلاق الايثار أن تنفذ كل منهما فى الأخرى ، وأن يصبحا كونيين فى فلسفة للطبيعة تدع العالم كما هو . ومن هنا فليس فى وسعهما الا أن يلتقيا فى فكرة ترضى قوانين التفكير فى كل ناحية وقوانين الاخلاص الحى للموجود الحى . وفى هذه الفكرة يجتمع تكميل الذات السلبى والايجابى فى اتفاق متبادل واتحاد تام ويفهم كل منهما الآخر على أنه تعقل متعمق لنفس الدافع الباطن . فاذا ما أصـــبحا شيئا واحدا لم يعودا فى حاجة الى اجهاد نفسيهما فى تقرير الأخلاق الكاملة القائمة فى العالم على أساس التحرر من الدنيا . وبهذا تبلغ الأخلاق تمامها بطريقة آلية ، وهنالك ترن فى انسجام رائع كل النغمات فى سلم الأخلاق ، ابتداء من الذبذبات التى يبدأ فيها التسليم يسمع صوته على أنه أخلاق ، حتى النغمات العليا التى فيها تستحيل الأخلاق الى أصوات خشنة هى أصوات مطالب المجتمع التى يفرضها على الفرد أخلاقا .

والمسئولية الذاتية عن كل حياة تقع فى متناوله ، والمسئولية التى تتسع امتدادا وشدة حتى اللامحدود ، والتى يعانيها الانسان الذى أصـــبح حرا من الدنيا باطنيا ويحاول أن يجعل منها حقيقة — تلك هى الأخلاق . انها تنشأ عن توكيد الحياة والعالم ، وتصبح حقيقة واقعة فى انكار الحياة .

وهى مرتبطة بالارادة المتفائلة تمام الارتباط . ولا يمكن أبدا فصل الايمان بالتقدم عن الأخلاق ، كعجلة غير محكمة الربط تنفصل عن العربة ، بل كلاهما يدور على نفس المحور دون انفصال .

والمبدأ الأساسى فى الأخلاق ، ذلك المبدأ الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر ، له مضمون محدد ، ويخوض غمار نزاع حى عملى مستمر مع الواقع — هذا المبدأ هو : الاخلاص للحياة الناشىء عن توقير الحياة .

الفصل السادس والعشرون

أخلاق توقير الحياة

المبدأ الأساسي للأخلاق • أخلاق التسليم
أخلاق الصدق مع النفس ، والأخلاق الفعالة
الأخلاق وعدم التفكير • الأخلاق وتوكيد الذات
الانسان وسائر الكائنات الحية • أخلاق العلاقة بين الانســان والانسان
المسئولية الشخصية وفوق الشخصية • الأخلاق والانسانية

الطرق التى ينبغى رد الفكر الأخلاقى اليها بعد أن ضل طريقه وحلق تحليقا تجاوز الحد — طرق ملتوية معقدة . ولكن مجراه يمكن أن يرسم ببساطة اذا التزم اليمين منذ البداية ، بدلا من سلوك طرق تبدو فى الظاهر أقصر . ولتحقيق هذا لابد من ثلاثة أمور : الأول أن ينصرف عن كل تفسير أخلاقى للعالم ، والثانى أن يكون كونيا صوفيا ، أى أنه يجب عليه أن يسعى لادراك كل تفان يحكم الأخلاق على أنه مظهر لعلاقة باطنة روحية مع العالم ، ويجب عليه ثالثا ألا يركن الى التفكير المجرد ، بل يجب أن يظل أوليا ، وأن يفهم التفانى (أو الاخلاص) فى العالم على أنه اخلاص الحياة الانسانية لكل صورة من صور الوجود الحى يمكن أن يكون على صلة بها .

وأصل الأخلاق هو تعقل المعنى الكامل لتوكيد العالم الموجــود فى الطبيعية مع توكيد الحياة فى ارادتى للحياة ، ومحاولة جعله حقيقة واقعة .

والاتصاف بصفة الأخلاق معناه البدء فى التفكير باخلاص .

والتفكير هو الحجة بين الارادة والمعرفة التى تستمر فى داخــلى .

ومجراه ساذج ، اذا طالبت الارادة المعرفة بأن تريها عالما يلائم الدوافع التى تحملها فى داخلها ، واذا حاولت المعرفة أن تشبع هذه الحاجة . وهذا الحوار، المقدر له ألا ينتج أية تتيجة ، يجب أن يفسح المجال لمناقشة سليمة ، فيها لا تطلب الارادة من المعرفة الا ما تعرفه فعلا .

فاذا لم تجب المعرفة الا بحسب ما تعـرف ، فانها لا تعلـم الارادة الا حقيقة واحدة ، ألا وهى أن وراء الظواهر كلها ارادة الحياة . والمعرفة ، وان كانت تزداد عمقا وشمولا ، لا تستطيع أن تعمل أكثر من أن تقتادنا على نحو أعمق وأشمل الى أعماق السر القائل ان كل ما هو موجود هو ارادة حياة . والتقدم فى العلم معناه الوصف الدقيق للظواهر التى تتبدى عليها الحياة فى صـورها المتعـددة وتجتـازها ، مما يمكننا من اكتشـاف الحياة حيث لم نكن نتوقع ، ومن وضعنا فى مركز يسمح لنا بأن نستخدم على نحو أو آخر ما أقدناه من مجرى ارادة الحياة فى الطبيعة . أما ما هى الحياة ، فليس ثم علم قادر على أن يخبرنا به .

وما يكسبه تصورنا للكون والحياة من المعرفة هو أنها تجعل من الصعب علينا أن نتخلى عن التفكير ، لأنها تضطرنا دائما الى التنبه الى سر ارادة الحياة الذى نراه يضطرب فى كل مكان . ومن هنا فان الفارق بين المتعلم وغير المتعلم فارق نسبى فحسب . فالانسان غير المتعلم الذى يستولى عليه الشعور بسر ارادة الحياة المضطرب فيما حولنا ، حينما يشاهد شـجرة مزهرة ، يعرف أكثر من العالم الذى يدرس — مستعينا بالمجهار أو فى النشاط الفزيائى والكيميائى — آلاف الأشكال التى تتخذها ارادة الحياة ؛ لكن ، على الرغم من معرفته بمجرى الحياة فى هذه المظاهر الخاصة بارادة الحياة ، فانه لا يتأثر بالسر القائل بأن كل ما هو موجود هو ارادة حياة ، بينما يتنفّج غرورا لامكانه أن يصف بدقة قطعة من مجرى الحياة .

وكل معرفة حقة تتحول الى تجربة . فأنا لا أعرف طبيعة الظواهر ، بيد أنى أكون فكرة عنها بقياسها الى ارادة الحياة الكائنة فى داخل نفسى . وهكذا تصبح معرفتى بالعالم تجربة للعالم . والمعرفة التى تصبح تجربة لا تمكننى من أن أبقى فى مواجهة العالم انسانا يعرف فقط ، بل تحملنى على وضع صلة باطنة بينى وبين العالم ، وتملؤنى بالتوقير لارادة الحياة القائمة فى كل شىء . وهى بجعلى أفكر وأدهش تقودنى صعدا الى أعالى توقير الحياة . وهناك تتركنى ، لأنها لا تستطيع أن تصحبنى الى أبعد من ذلك . ولابد لارادتى الحياة الآن أن تجد طريقها فى العالم بنفسها .

وليس بتعريفى معنى هذا المظهر أو ذاك من مظاهر الحياة فى مجموع العالم تربطنى المعـرفة بالعالم . انهـا تصحبنى فى الدوائر الداخليـة ، لا الخارجية . فمن الداخل الى الخارج تضعنى فى صلة بالعالم بجعل ارادتى للحياة تشعر بأن كل ما حولها هو ارادة حياة أيضا .

والفلسفة تبدأ عند ديكارت بهذه العقيـدة : « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » . وباختيار هذه البداية اعتباطا أزجيت الفلسفة على الطريق الى المجرد . فلم يكن فى وسعها أن تعالج الأخلاق من الزاوية الصحيحة ، وبقيت مشتبكة فى نظرة ميتة فى الكون والحياة . أما الفلسفة الحقة فيجب أن تبدأ من حقيقة الشعور المباشرة الشاملة التى تقول : « أنا حياة تريد الحياة ، وسط حياة تريد الحياة » . وليست هذه صيغة دوجماتية بارعة ؛ فأنا أعيشها وأتحرك فيها يوما بعد يوم وساعة تلو ساعة . وفى كل لحظة من لحظات التأمل تنهض من جديد أمامى . هنالك ينبثق منها المرة بعد المرة نظرة حية فى العالم والحياة تستطيع أن تعالج كل وقائع الوجود ، كأنها تنبثق من جذور لا تجف أبدا . وينمو منها تصوف يقول بالاتحاد الأخلاقى بالموجود.

وكما أن فى ارادتى الحياة نزوعا الى حياة أوسع والى التمجيد المستسر

لارادة الحياة التى تسميها لذة ، مع خوف الفناء وانتقاص مستتر لارادة الحياة نسميه الألم ؛ فكذلك الأمر فى ارادة الحياة من حولنا ، سواء استطاعت أن تعبر عن نفسها أمامى ، أو بقيت بكماء .

فالأخلاق اذن تقوم فى تجريبى للدافع الى اظهار نفس التوقير لكل ارادة حياة كما أظهره لارادة الحياة عندى . وبهذا تقرر المبدأ الأساسى فى الأخلاق الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر . ومن الخير الابقاء على الحياة وتشجيعها ؛ ومن الشر تحطيمها أو الوقوف فى وجهها .

ومن الواضح أن كل شىء ينظر اليه على أنه خير فى التقويم الأخلاقى المعتاد للعلاقات بين الناس يمكن أن يندرج تحت الابقاء أو الترقية المادية والروحية للحياة الانسانية ، والمجهود لرفعها الى أعلى قيمة . وعلى العكس كل ما ينظر اليه على أنه شر فى العلاقات الانسانية هو فى نهاية التحليل تحطيم أو وقوف مادى أو معنوى للحياة الانسانية ، واهمال فى محاولة رفعها الى أعلى قيمة . ومقولات الخير والشر المتفرقة المتباينة والتى يبدو فى الظاهر أنه لا علاقة بينها على وجه الاطلاق تتلاءم فيما بينها مثل الكلمات المتقاطعة ، حالما تفهم وتتعمق فى هذا التعريف الكلى للخير والشر .

والمبدأ الأساسى فى الأخلاق ، الذى هو ضرورة من ضرورات الفكر ، لا يعنى فقط مجرد التعميق والتنظيم ، بل وأيضا توسيع النظرات الشائعة الخاصة بالخير والشر . والمرء لا يكون أخلاقيا حقا الا اذا أطاع الدافع الى معاونة كل حياة يقدر على معونتها ، وامتنع من ايذاء أى كائن حى . انه لا يسأل الى أى مدى هذه الحياة أو تلك تستحق عطف الانسان بوصفها أمرا ذا قيمة ، ولا ما اذا كانت قادرة على الشعور ، والى أى مدى . بل الحياة بما هى حياة مقدسة فى نظره . فلا يقطف ورقة من شجرة ، ولا ينزع زهرة ، ويحذر أن يحطم حشرة . وفى الصيف اذا اشتغل تحت ضوء المصباح

فضل أن يغلق النافذة وأن يتنفس هواء ثقيـــلا على أن يرى الحشرة تلو الحشرة تسقط على المنضدة بأجنحتها الشائطة .

واذا مشى فى الطريق بعد المطر ورأى دودة أرضية ابتلت منه يعتقد أنه لابد من أن تجف فى ضوء الشمس ، اذا لم تستطع أن تدخل فى التراب ، ولهذا يرفعها من سطح الحجر ويضعها على العشب . واذا مر بحشرة سقطت فى المستنقع ، فانه يتوقف لحظة من أجل أن يلقى بورقة أو جذع يمكنها أن تنقذ نفسها بواسطته .

ولا يخشى أن يسخر منه الناس ويقولوا عنه انه عاطفى . ان كل حقيقة مآلها الى السخرية الى أن يعترف بها الناس . فلقد كان القول بأن الناس الملونين هم ناس حقا ويجب أن يعاملوا على أنهم ناس حقا — كان هذا القول يعد ضربا من الجنون ، لكن هذا الجنون قد أضحى حقيقة يقرها الجميع . واليوم يرى من المبالغة أن يقال ان مراعاة كل ما هو حى ، حتى أدنى مظاهر الحياة ، أمر تتطلبه الأخلاق العقلية . لكن سيأتى الوقت الذى فيه يدهش الناس من كون الانسانية قد احتاجت الى كل هذه المدة الطويلة لتتعلم كيف تنظر الى الأذى الموجه عن غير تفكير الى الحياة على أنه أمر لا يتفق مع الأخلاق .

ان الأخلاق مسئولية لا حد لها تجاه كل ما هو حى .

وكقضية عامة ان تعريف الأخلاق كعلاقة داخل استعداد لتوقير الحياة لا يحدث أثرا مثيرا . لكنه التعريف الكامل الوحيد . والتعاطف أضيق من أن ينظر اليه على أنه الجوهر الكلى للأخلاق . صحيح أنه يدل فقط على الاهتمام بآلام ارادة الحياة . لكن الأخلاق تتضمن أيضا أن يشعر الانسان أن جميع الأحوال والمطامح الخاصة بارادة الحياة ، ولذاتها ، وتشوفها الى الحياة حياة مليئة ونزوعها الى تكميل الذات — أن يشعر أن هذا كله هو أيضا من شأنه ويخصه .

أما الحب فيعنى أكثر من ذلك ، لأنه يتضمن الأخوة فى الألم والسرور والمجهود ، لكنه لا يظهر الأخلاق الا فى صورة تشبيه ، وان يكن تشبيها طبيعيا عميقا . انه يجعل التضامن الناشىء عن الأخلاق مماثلا لذلك التضامن الذى تدعو اليه الطبيعة من الناحية الفزيائية ، التضامن من أجل أهداف موقته بين كائنين يكمل كل منهما الآخر جنسيا ، أو بينها وبين ذريتهما .

وعلى الفكر أن يسعى للتعبير عن طبيعة الأخلاق فى ذاتها . ومن أجل هذا يعرف الأخلاق بأنها اخلاص للحياة يوحى به توقير الحياة . وحتى لو كانت العبارة : « توقير الحياة » ترن رنينا عاما حتى لتبدو خالية من الحياة ، فان المقصود بها أنه اذا دخل فى فكر الانسان لم يفارقه أبدا . اذ يرتبط بها التعاطف والحب وكل ألوان الحماسة الثمينة . ان توقير الحياة يعمل بقوة حية دؤوب فى العقل الذى يدخله ، ويلقى به فى قلق ناشىء عن الشعور بالمسئولية لا يفارقه أبدا فى أى زمان أو مكان . وكما أن اللولب الذى يشق طريقه خلال الماء يدفع السفينة الى الأمام ، فكذلك توقير الحياة يدفع الانسان .

وتوقير الحياة ما دام ينشأ عن دافع باطن فانه لا يتوقف على المدى الذى يمكن أن يمتد اليه لتصوير الحيــاة تصويرا يبعث على الرضـــا . ولا حاجة به الى تقديم جواب عن السؤال عن معنى عمل الانسان للمحافظة على الحياة والسمو بها وترقيتها فى داخل مجموع الأحداث التى تقع فى مجرى الطبيعة . وهو لا يدع نفسه يضل السبيل عن طريق تقدير أن المحافظة على الحياة وتكميلها ليس جديرا بالاعتبار الى جانب التحطيم الهائل المستمر للحياة الذى يقع فى كل لحظة بفعل القوى الطبيعية . وما دامت لديها ارادة الفعل فانها يمكنها أن تدع جانبا كل المشاكل المتعلقة بنجاح عملها . وهذه الحقيقة نفسها وهى أنه فى الانسان النامى أخلاقيا ظهرت ارادة حياة ممتلئة

بتوقير الحياة والاخلاص لها — هذه الحقيقة ذات أهمية بالغة بالنسبة الى العالم .

وفى ارادتى للحياة تستشعر ارادة الحياة ذاتها على نحو مختلف عنه فى سائر مظاهرها . ففيها ، أعنى هذه المظاهر ، تكشف عن نفسها فى عملية تفريد[1] تعتمد على أن تعيش نفسها حتى التمام ، بقدر ما يتراءى لى ، ودون أى اتحاد مع ارادة حياة أخرى . ان العالم دراما مروعة ، دراما ارادة الحياة وهى منقسمة على نفسها . فكل موجود انما يشق طريقه على حساب غيره ، وأحدهما يقضى على الآخر . وارادة حياة تبذل ارادتها ضد ارادة حياة أخرى دون أن تعلم بها . ان فيها نزوعا الى الوحدة مع ذاتها والى أن تصبح كلية .

لماذا تجرب ارادة الحياة نفسها على هذا النحو فىّ أنا وحدى ؟ لأنى اكتسبت القدرة على التأمل فى مجموع الوجود ؟ وما هو الهدف من هذا التطور الذى بدأ فى نفسى ؟

هذه أسئلة لا جواب عنها . وسيظل لغزا أليما لنفسى أن يكون محتما على أن أعيش مع توقير الحياة فى عالم تسوده الارادة الخلاقة التى هى ارادة هدامة أيضا ، وارادة هدامة هى أيضا خلاقة .

ولا أملك الا أن أتمسك بهذه الحقيقة وهى أن ارادة الحياة عندى تكشف عن نفسها كارادة حياة تريد أن تكون هى وارادة حياة أخرى أمرا واحدا . وهذا عندى بمثابة النور الذى يسطع فى الظلام . والجهل المحيط بالعالم لا وجود له عندى ؛ لقد أنقذت من العالم . لقد ألقى بى توقير الحياة فى قلق لا يدركه العالم ، بيد أنى أستمد منه نعيما لا يستطيع العالم أن يمنعنى اياه . فاذا أمكننى أنا وشخصا آخر ، فى رقة القلب الناشئة من كونى

(١) [تفريد : جعل الشىء ذا فردية] .

مختلفا عن العالم ، أن تتعاون فى الفهم والعفو ، بينما الارادة تعذب الارادة، فسينتهى انقسام ارادة الحياة على نفسها . واذا أنقذت حشرة من مستنقع ، فان الحياة تكون قد أخلصت للحياة ، وانتهى انقسام الحياة ضد نفسها . وكلما أخلصت حياتى للحياة على أى نحو ، فان ارادتى للحيـــاة المتناهية تعانى الاتحاد مع الارادة اللامتناهية التى تتحد فيها كل حياة ، واستمتع بشعور من النضرة يحول بينى وبين الذبول فى بيداء الحياة .

ولهذا فانى أدرك أن مصير وجودى هو أن أكون مطيعا لهذا الكشف العالى لارادة الحياة عندى . ولقد اخترت لنشاطى اطراح هذا الانقسام لارادة الحياة على نفسها ، الى المدى الذى يبلغه تأثير وجودى . فاذا عرفت الآن الأمر المحتاج اليه ، فانى أدع جانبا لغز الكون ووجودى فيه .

وكل آمال ومنازع التقوى العميقة موجودة فى أخلاق توقير الحياة . غير أن هـــذه التقـــوى لا تبنى لنفســـها فلســـفة كاملة ، بل تســـلم نفسها لضرورة ترك كاتدرائيتها ناقصة البناء . انها تتم المنبر فحسب ، بيد أنه من فوق هذا المنبر تقيم التقوى قداسا حيا لا ينتهى .

* * *

وأخلاق توقير الحياة تبين عن صدقها فى كونها تتضمن فى داخلها عناصر مختلفة للأخلاق مرتبطة ارتباطا طبيعيا . ولم يقدر أى مذهب فى الأخلاق حتى الآن أن يصور السعى الى تكميل الذات الذى فيه يعمل الانسان ويؤثر فى نفسه دون أفعال خارجية ، والأخلاق الفعالة ، أن يصورها فى توازيهما وتفاعلهما . أما أخلاق توقير الحياة فانها تستطيع أن تفعل ذلك ، وعلى نحو تستطيع معه ليس فقط أن تجيب عن الأسئلة الأكاديمية ، بل وأيضا أن تنتج تعمقا للبصيرة الأخلاقية .

ان الأخلاق توقير لارادة الحياة فى داخل نفسى وخارجها . فمن الأول

ينشأ التوكيد العميق للحياة القائم على التسليم . وأنا أدرك ارادتى للحياة ليس فقط على أنها شىء يستطيع أن يحيا نفسه فى ظروف سعيدة ، وانما أيضا شىء عنده تجربة عن نفسه . وأنا آبى أن أدع هذه التجربة الذاتية تختفى فى انعدام التفكير ، وألح فى الشعور بأنها ثمينة ، وأبدأ فى ادراك سر تحقيق الذات الروحى . وأتحرر من مختلف مقادير الحياة . وأحيانا حينما أتوقع أن أجد نفسى محطما ، أجد نفسى نشوان بسعادة التحرر من العالم على نحو مدهش لا يبلغ مداه التعبير ، وفى هذا أعانى تصفية وتوضيحا لنظرتى فى الحياة . والتسليم هو المدخل الذى ندخل منه الى الاخلاق . ومن يعان فى اخلاص عميق لارادته للحياة تحررا باطنا من الأحداث الخارجية هو القادر على تكريس نفسه على نحو عميق منتظم لحياة الآخرين .

وكما أنى فى توقيرى لارادتى للحياة أكافح للتحرر من مقادير الحياة ، كذلك أكافح للتحرر من ذاتى . وانى لأمارس المحافظة العليا على الذات ليس فقط فى مواجهة ما يحدث لى ، بل أيضا بالنسبة الى الطريقة التى أهتم بالعالم على نحوها . فمن توقيرى لوجودى أضع نفسى تحت دافع الصدق مع نفسى . وكل ما عسى أن أظفر به سيشترى بثمن فادح عن طريق تحدى معتقداتى . وأخشى أنى لو كنت غير صادق مع نفسى ، فانى أجرح ارادتى للحياة بحربة مسمومة .

وان كَنْت ، بجعله الاخلاص مع الذات مركزا للأخلاق ، ليشهد على عمق شعوره الأخلاقى . ولكن لأنه فى بحثه عن الطبيعة الجوهرية لما هو أخلاقى قد أخفق فى أن يجد طريقه خلال توقير الحياة ، فانه لا يستطيع أن يفهم الرابطة بين الصدق نحو الذات وبين الأخلاق الفعالة .

والواقع أن أخلاق الصدق مع الذات تتحول دون شعور الى أخلاق الاخلاص للغير . ومثل هذا الاخلاص يحملنى على القيام بأفعال تكشف

عن نفسها على أنها اخلاص ذاتى على نحو من شأنه أن يجعل الأخــلاق المعتادة تستمدها من الاخلاص .

لماذا أصفح عن انسان ؟ أما الأخلاق المعتادة فتقول : لأنى أشعر بتعاطف معه . انها تسمح للناس ، حينما يعفون عن الغير ، أن يبدوا لأنفسهم طيبين جدا ، وتمكنهم من ممارسة أسلوب فى العفو غير خال من اذلال الغــير . وهكذا يجعلون من العفو انتصارا عذبا للتفانى أو الاخلاص الذاتى .

أما أخلاق توقير الحياة فتطرح هذه النظرة الجاسية الفجة . فكل أفعال الاحتمال والعفو هى فى نظرها أفعال يفرضها المرء على نفسه من باب الصدق مع نفسه . فيجب على أن أعفو عفوا غير محــدود ، لأنى ان لم أفعــل ذلك لأعوزنى الاخلاص مع نفسى ، لأن هذا معناه أنى أفعل وكأنى لم أكن مذنبا بنفس الطريقة التى كان بها الآخر مذنبا معى . ولأن حياتى قد دنسها الزيف ، فانه يجب على أن أعفو عن الزيف الذى يرتكب فى حقى ؛ ولأنى فى كثير من الأحوال خلوت من المحبة للغير وكنت أستشــعر الكراهية أو الاغتياب والخداع أو الاستكبار ، فلا بد لى أن أعفو عن كل خلو من الحب وكل كراهية أو اغتياب أو خداع أو استكبار وجه ضدى . ويجب على أن أغفر بهدوء وبغير تظاهر ؛ والواقع أنى لا أعفو أبدا ، لأنى لا أدع الأمور تتطور الى مثل هذا الحكم . وليس هذا مسلكا شاذا ؛ انما هو مجرد توسع ضرورى وتهذيب للأخلاق المعتادة .

وعلينا أن نستمر فى الكفاح ضد الشر الماثل فى الانسانية ، لا بالحكم على الآخرين ، ولكن بالحكم على أنفسنا . وان الكفاح مع الذات والصدق مع النفس لهى الوسائل التى بها نؤثر فى الغير . اننا نستعين بهما فى جهودنا لبلوغ التحقيق الذاتى الروحى العميق الناشىء عن توقير المرء لحياته . ان القوة لا تحدث جلبة ولا ضوضاء . انها هناك ، تعمل فى صمت . والأخلاق الصادقة تبدأ حيث ينتهى استعمال اللغة .

فالعنصر الباطن فى الأخلاق الفعالة ، حتى لو بدا على أنه تفانى الذات، فانه يرد من الدافع الى اخلاص المرء مع نفسه ، ومن هناك يستمد قيمته الحقيقية . وأخلاق تميز الانسان من العالم لا تنصب صافية الا حينما تجرى من هذا الينبوع . فلست مهذبا مسالما حليما ودودا بسبب عطفى على الآخرين ، بل لأنى بهذا المسلك أبرهن على أن أعمق تحقيق لذاتى صادق . وتوقير الحياة الذى أطبقه على وجودى ، وتوقير الحياة الذى يجعلنى فى حال اخلاصى لوجود آخر غير وجودى ينفذ كل منهما فى الآخر .

* * *

والأخلاق المعتادة ، لأنها لا تملك مبدءا أساسيا للأخلاق ، لابد لها أن تدخل فى نقاش مع الواجبات المتضاربة . أما أخلاق توقير الحياة فلا حاجة بها الى هذا التسرع ، انها تأخذ حظها من الوقت الكافى للتفكير فى مبدئها الأخلاقى من كل ناحية . انها حين تعلم أنها راسخة الأساس ، هنالك تقرر موقفها بازاء هذه المشاكل .

وعليها أن تحدد موقفها من ثلاثة خصوم ، هما : عدم التفكير ، والتوكيد الأنانى للذات ، والمجتمع .

أما عن الأول فهى عادة لا تعير اليه التفاتا كافيا ، لأنه ليس ثم نزاع مفتوح بينهما . ومع ذلك فان هذا الخصم يعترض طريقها على نحو يغيب عن الادراك .

ورغم ذلك يوجد ميدان فسيح يمكن أن تستولى عليه الأخلاق دون أدنى اصطدام مع جيوش الأنانية . ان الانسان يستطيع أن يفعل الكثير من الخير ، دون أن يحتاج الى بذل تضحية من ذاته . وحتى لو أدى ذلك الى بعض التضحية ، فانها من التفاهة بحيث لا يشعر بها وكأنه انما فقد شعرة أو قشرة من الجلد الميت .

وفى كثير من مجالات السلوك لا يكون التحرر الباطن من العالم ، والصدق مع النفس ، والتميز من العالم وحتى التفانى فى حياة الغير — لا يكون غير مجرد الانتباه الى هذه العلاقة الخاصة . واذا كنا نقصر كثيرا، فذلك لأننا لا نلتزمها . فنحن لا نخضع لضغط أى دافع باطن الى الأخلاق . وفى كل نقطة ينش البخار من الغلاية التى لم يحكم اغلاقها . وفى الأخلاق المعتادة تكون ألوان الضياع للطاقة الناشئة عن ذلك كبيرة لأن مثل هذه الأخلاق ليس فى متناولها أى مبدأ أساسى للاخلاق يؤثر فى الفكر . انها لا تستطيع أن تحكم اغلاق غطاء الغلاية ، بل انها لا تفحصه مجرد فحص . ولكن توقير الحياة لما كان شيئا حاضرا دائما للفكر فانه ينفذ دائما وفى كل اتجاه فى ملاحظات الانسان وتأملاته وقراراته . انه لا يستطيع أن يحمى نفسه منه كما لا يستطيع الماء أن يمنع نفسه من التلون بالصبغة التى ألقيت فيه . لقد بدأ الكفاح مع عدم التفكير ولا يزال مستمرا .

لكن ما موقف أخلاق توقير الحياة فى النزاع الناشب بين الدافع الباطن الى التضحية بالذات ، وبين ضرورة المحافظة على الأنا ؟

انى أنا أيضا عرضة لانقسام ارادة الحياة عندى على نفسها . ووجودى يقف فى صراع مع وجود الآخرين على أنحاء شتى . وضرورة تحطيم الحياة وايذائها تفرض على فرضا . فاذا سرت فى طريق غير مطروق فان قدمى تقضى على المخلوقات الصغيرة التى تقطنه وتؤذيها . ولكى أحافظ على وجودى ، لابد لى أن أدافع عن نفسى ضد الوجود الذى يؤذينى ، فأصبح مضطهدا للفأر الصغير الذى يقطن بيتى ، وقاتلا للحشرة التى تريد أن تبنى عشها فيه ، وسفاحا جماعيا للجراثيم التى يمكن أن تجعل حياتى فى خطر . انى أحصل على طعامى بتحطيم النبات والحيوان . وسعادتى مشيدة على الضرر الذى ألحقه باخوانى من الناس .

فكيف يمكن مراعاة الأخلاق فى مواجهة الضرورة الرهيبة التى أخضع لها من خلال انقسام ارادتى للحياة على نفسها ؟

ان الأخلاق المعتادة تبحث عن المساومات ، وتحاول أن تملى على ماذا يجب أن أضحى به من وجودى ومن سعادتى ، وماذا أحتفظ به مع حساب وجود الآخرين وسعادتهم . وبهذه القرارات تنشىء أخلاقا نسبية تجريبية . وهى تقدم ما ليس أخلاقيا ، بل هو خليط من الضرورة غير الأخـلاقية والأخلاق — تقدمه على أنه أخلاقى . وهى بهذا تحدث خلطـا هائلا ، وتسمح بنشوب تشويه متزايد فى تصورنا للأخلاق .

وأخلاق توقير الحياة لا تعرف شيئا عن الأخلاق النسبية . انها لا ترى خيرا غير المحافظة على الحياة والرقى بها . وكل تحطيم وايذاء للحياة ، مهما كانت الظروف التى يقعان فيها ، تنظر هذه الأخلاق اليه على أنه شر . وهى لا تختزن توفيقات بين الأخلاق والضرورة ، معدة للاستعمال . وهى تحاول دائما وبطرق أصيلة دائما أن تتلاءم مع الواقع فى الانسان . انها لا تلغى له كل المنازعات الخلقية ، بل ترغمه على أن يقرر لنفسه فى كل حالة الى أى مدى يمكنه أن يظل أخلاقيا والى أى مدى يجب عليه أن يخضع نفسه لضرورة تحطيم الحياة والحاق الأذى بها ، وارتكاب الاثم عن هذا الطريق. انه ليس بتلقى تعليم عن الوفاق بين ما هو أخلاقى وما هو ضرورى يتقدم الانسان فى الأخلاق ، بل بسماعه — على نحو يزداد وضوحا — صوت الأخلاق ، وبسيطرة الرغبة فى المحافظة على الحياة والرقى بها ، وبزيادة المثابرة على مقاومة ضرورة تحطيم الحياة أو ايذائها .

ولا يستطيع الانسان ، فى المنازعات الأخلاقية ، أن يصل الا الى قرارات ذاتية . ولا يملك أحد أن يقرر له الى أى مدى ، فى كل حالة ، ينتهى الحد الأقصى لامكان مثابرته على المحافظة على الحياة والرقى بها . فهو وحده

صاحب الحق فى أن يحكم فى هذه المسألة ، بأن يدع نفسه تنقاد بالشعور بأعلى درجات المسئولية قبل الحياة .

وينبغى ألا ندع أنفسنا يتطرق اليها اليأس . اننا نعيش فى الحق حينما نعانى هذه المنازعات على نحو أكثر عمقا . والضمير المستريح انما هو من اختراع الشيطان .

* * *

والآن ، ماذا يقول توقير الحياة فى العلاقة بين الانسان وعالم الحيوان؟.

كلما أوذى حياة من أى نوع ، ينبغى أن أتبين بكل وضوح هل هذا أمر لا مفر منه . اذ يجب على ألا أتجاوز ما لا سبيل الى تجنبه ، حتى لو بدا أمرا هين الشأن . فالفلاح الذى حش آلاف الأزهار علفا لأبقاره ، يجب أن يحترس وهو عائد الى بيته فلا يقطع عنق زهرة واحدة على سبيل التسلية فى الطريق ، لأنه بذلك يرتكب اثما ضد الحياة دون أن تلجئه الضرورة الى ذلك .

والذين يجرون تجارب وعمليات أو يستعملون عقاقير للتجريب فى الحيوان ، أو يحقنونها بالجراثيم ، للافادة من نتائج ذلك فى الانسان ينبغى عليهم ألا يسكتوا وخز ضمائرهم بأن يقولوا ان هذه العمليات القاسية تستهدف نتائج مفيدة . وعليهم أن ينظروا فى كل حالة على حدة هل هناك ضرورة لتحميل الحيوان هذه التضحية فى سبيل بنى الانسان .

ويجب عليهم أن يبذلوا ما فى وسعهم من عناية ليخففوا الآلام المفروضة قدر المستطاع . وكم أخطاء ترتكب فى المعاهد العلمية بسبب الاهمال فى استعمال وسائل التخدير ، فلا تستخدم بحجة توفير الوقت أو المتاعب ! وكم أخطاء ترتكب أيضا باخضاع الحيوان للعذاب لا لشىء الا لتشرح للطلاّب ظواهر معروفة بوجه عام ! ان هذه الحقيقة نفسها ، وهى اخضاع

الحيوان للتجارب وما أدى اليه ايلامها على هذا النحو من نتائج ثمينة للانسانية المعذبة — تقول ان هذه الحقيقة قد أوجدت علاقة تضامن جديدة خاصة بين الحيوان والانسان . ومن هنا ينشأ عند كل منا دافع الى أن نفعل لكل حيوان كل خير نستطيعه . فبمساعدتى حشرة فى مأزق انما أحاول أن أفى بقسط من دين الانسان قبل الحيوان . وفى كل مرة يرغم حيوان على خدمة الانسان ، ينبغى على كل منا أن يهتم بالآلام الذى لابد أن يعانيها الحيوان فى هذا السبيل .

ويجب ألا يسمح الانسان بوجود آلام ليس مسئولا عنها ، اذا كان يستطيع منعها على أى نحو . وينبغى عليه ألا يهدىء ضميره بدعوى أنه يتدخل فيما لا يعنيه . ولا ينبغى لأحد أن يغلق عينيه عن الآلام التى يشيح ببصره عنها ويحسبها غير موجودة . وما لأحد أن يعتقد أن عبء مسئوليته عن هذا عبء خفيف . اننا جميعا نشترك فى الذنب حينما نرى المعاملة السيئة للحيوان تأخذ مجراها ، وحينما لا نسمع لأنين الحيوانات العطاش المحمولة على الطرق الحديدية ، وحينما نرى الحيوانات تعانى الآلام فى مطابخنا وهى تذبح بأيد غير ماهرة ، وحينما نرى الحيوانات تلقى معاملة قاسية من أناس لا قلوب لهم أو تترك للعب الأطفال القاسى ، وتسود الوحشية فى أماكن الذبح .

اننا نخاف أن نلفت الأنظار الينا حينما ندع الناس يلاحظون كم نشعر بالألم للعذاب الذى يجلبه الانسان للحيوان . وفى نفس الوقت نظن أن غيرنا صاروا « عقلاء » أكثر منا ، وننظر الى ما نهتاج له على أنه أمر عادى طبيعى . لكنهم فجأة يطلقون كلمات تبين لنا أنهم لم يتعلموا بعدُ التسليم . ولو أنهم غرباء فانهم قريبون منا ، وينزل القناع الذى به خدع بعضنا بعضا . ويعلم كل منا من الآخر أننا نشعر أننا غير قادرين على التخلص من الأعمال القاسية التى تجرى دائما من حولنا . يا له من أمر معروف !

ان أخلاق توقير الحياة تزعنا من أن نعتقد بصمتنا أننا لا نعانى بعد ، كأناس يفكرون ، ما يجب أن نعانيه . انها تحثنا على أن يدع بعضنا بعضاً حساسا بالنسبة الى ما يضايقنا وأن نتحدث ونعمل معا ، كما تدفعنا المسئولية التى نشعر بها ، ودون أدنى شعور بالخجل . وهى تجعلنا نشارك فى التطلع الى المناسبات والظروف التى تمكننا من تقديم العون الى الحيوان ، وأن نرتب ما يخفف الشقاء الذى يفرضه الناس على الحيوان ، وأن نخرج بذلك لحظة عن فزع الوجود الرهيب .

وفيما يتصل بعلاقاتنا مع سائر الناس تلقى أخلاق توقير الحياة على عاتقنا مسئولية لا حد لها ، مسئولية مروعة .

انها هنا أيضا لا تقدم لنا قواعد عن المدى المسموح به للمحافظة على النفس ، وتتطلب منا فى كل حالة أن ندرس المسألة مع أخلاق التفانى المطلقة وعلى أن أقرر وفقا للمسئولية التى أنا شاعر بها كم من حياتى وممتلكاتى وحقوقى وسعادتى ووقتى وراحتى ينبغى أن أكرسه للآخرين ، وكم أحتفظ به لنفسى .

وفى مسألة الممتلكات تتخذ أخلاق توقير الحياة موقفا فردانيا واضحا بمعنى أن الثروة المكتسبة أو الموروثة يجب أن توضع فى خدمة المجموع ، لا عن طريق اجراءات يتخذها المجتمع ، ولكن عن طريق قرار حر حرية مطلقة يتخذه الفرد بنفسه . انها تنتظر كل شىء من ازدياد الشعور بالمسئولية، وتنظر الى الثروة على أنها ملك للمجتمع ترك تحت السيطرة المطلقة للفرد . فبعض الناس يخدم المجتمع عن طريق مشروع يكسب بواسطته عدد من المستخدمين عيشهم ، والبعض الآخر يخدم المجتمع بأن يتنازل عن ثروته لمعاونة اخوانه . وبين هذين الطرفين الأقصيين من الخدمة ، لندع لكل أن يقرر وفقا للمسئولية التى تحددها له ظروف حياته . ولا يحكمنّ أحد على

جاره . والأمر الوحيد المهم هو أن يقوّم كل انسان ما يملكه على أنه وسيلة للعمل . وسواء تم هذا بالمحافظة على ثروته وزيادتها ، أو بالتنازل عنها — فأمر ليس بذى أهمية . ان الثروة يجب أن تصل الى المجتمع بطرق متنوعة كل التنوع ، اذا أريد أن ينتفع بها الجميع الى الحد الأقصى .

والذين يملكون القليل الذى يمكن أن يقولوا عنه انه ملكهم هم الأكثر تعرضا لخطر التمسك بما يملكون بروح أنانية تماما . وان فى المثل الذى ضربه المسيح للخادم الذى تلقى الأقل ولهذا سيكون أقل اخلاصا لواجبه— ان فى هذا المثل لحقاّ عميقا .

وحقوقى هى الأخرى لا تسمح أخلاق توقير الحياة أن تكون لى . انها تمنعنى من أن أسكن ضميرى بدعوى أنى وأنا الأكفأ فانى أتقــدم بوسائل مشروعة على آخر أقل منى كفاءة . فبينما القانون والرأى العام يسمح لى ، تضع هذه الأخلاق مشكلة أمامى . انها تأمرنى أن أفكر فى الآخرين ، وتجعلنى أفكر هل أستطيع أن أسمح لنفسى بالحق الباطن فى آن أقطف كل الثمار التى يمكن يدى أن تمتد اليها . وهكذا يحدث انى أفعل ما يبدو للرأى العادى حماقة ، باطاعتى لاعتبارات تتعلق بوجود الآخرين . نعم ، قد يبدو ذلك حماقة خصوصا اذا كان تخلّى غير ذى فائدة لمن أردت أن أتخلى له . ومع ذلك فقد كنت على صواب . فان توقير الحياة هو أعلى محكمة استئناف . وما يطالب به له معناه الخاص ، حتى لو تبدى حمقاً أو بلا فائدة . واننا ننظر جميعا بعضنا الى بعض لنشاهد الحماقة التى تدل على أننا نشعر فى قلوبنا بمسئوليات أعلى . لكن فقط بالنسبة التى نكون بها جميعا أقل عقلية ، بالمعنى الذى يعطى لهذا اللفظ عادة ، ينمو الاستعداد الأخلاقى فينا ، ويسمح بحل المشاكل التى ظلت حتى الآن غير قابلة للحل.

كذلك لن يمنحنى توقير الحياة سعادة أعدها سعادتى حقا . ففى اللحظات

التى أود فيها أن أستمتع بغير حدود ، يستيقظ فى نفسى الفكر فى الشقاء الذى أشاهده أو أتوجسه ، فيمنعنى من دفع القلق الذى أشعر به . وكما أن الموجة لا يمكن أن توجد لنفسها ، بل هى دائما جزء من سطح المحيط المضطرب ، فكذلك يجب ألا أعيش حياتى أبدا لنفسها ، ولكن دائما فى التجربة القائمة من حــولى . انه مذهب غير مريح ذلك الذى تهمس به الأخلاق الحقيقية فى أذنى ؛ انها تقول : أنت سعيد ؛ ولهذا فانه مطلوب منك أن تعطى الكثير . وكل ما تنعم به أكثر من غيرك : فى الصحة ، والمواهب الطبيعية ، والقدرة على العمل ، والنجاح ، والطفولة الجميلة ، والظروف الأسرية المواتية — يجب ألا تعده أمرا مسلما به ، بل يجب أن تدفع ثمنه . وعليك اذن أن تبدى اخلاصا من الحياة للحياة أكبر من المتوسط .

وصوت الأخلاق الحقة خطر على السعداء اذا حاولوا الاصغاء اليه . انه حين يدعوهم لا يوهن اللامعقول المتقد فى داخله . انه يهجم عليهم ليرى ما اذا كان يستطيع أن يخرجهم عن الطريق الناعم ويقودهم الى مغامرات الاخلاص الذاتى ، وهؤلاء نفر ما أقل عددهم فى العالم .

ان توقير الحياة دائن لا يرحم ! فان وجد أحدا ليس عنده ما يرهنه غير قليل من الوقت وقليل من الفراغ ، فانه يوقع الحجز على هذين . لكن قسوة قلبه أمر حسن ، وتدرك الأمور بوضوح . والناس المحدثون الذين يقومون كالآلات الصناعية بأعمال لا يمكن أن ينشــطوا فيها كناس بين ناس ، يتعرضون لخطر التحجر فى حياة أنانية . وكثير منهم يشعرون بهذا الخطر ، ويتألمون من كون عملهم اليومى لا شأن له بالأهداف الروحيــة والمثالية ولا يمكنهم من أن يضعوا فيه شيئا من طبيعتهم الانسانية . والبعض الآخر يسلم ويرضى ؛ اذ يناسبهم كل المناسبة ألا يكون لهم عمل خارج عملهم اليومى .

لكن أن يكون محتوما أو من حظ الناس أن يخلصوا من المسئولية عن الاخلاص بعضهم لبعض — هذا أمر لا تسمح أخلاق توقير الحياة بأن يكون مشروعا . انها تطلب أن يكون كل منا على نحو ما وبهدف ما كائنا انسانيا يتصرف مع الكائنات الانسانية تصرفا انسانيا . والذين لا تسمح لهم ظروف عملهم اليومي أن يخلصوا هذا الاخلاص ، ولا يملكون شيئا يستطيعون تقديمه ، تقترح عليهم هذه الأخلاق أن يضحوا بشيء من وقتهم وفراغهم ، حتى لو لم يكن لهم من ذلك الا حظ قليل . انها تقول لهم : أوجدوا لأنفسكم نشاطا ثانويا غير ظاهر ، بل ربما يكون سريا يجرى فى الخفاء . افتحوا عيونكم وارعوا كائنا بشريا ، أو ابذلوا نشاطا لاسعاد الناس ، يحتاج منكم الى قليل من الوقت أو المودة ، وقليل من التعاطف أو المواساة ، أو العمل . لعل هناك رجلا منعزلا أو تملأ المرارة نفسه ، أو عاجزا أو مقعدا يمكن أن تفيدوه أية فائدة . ولعله شيخ هرم أو طفل . أو لعل عملا من أعمال البر يحتاج الى متطوعين يستطيعون تكريس مساء ، أو حمل رسالة . ومن ذا الذى يستطيع أن يحصى الطرق التى يمكن بها استخدام هذه القطعة الثمينة من رأس المال المفيد ، أعنى الكائن البشرى ؟! فى كل مكان مطلوب منه أشياء باستمرار . فابحث اذن عن استثمار لانسانيتك ، ولا تخش اذا كان عليك أن تنتظر أو أن تقدم الى المحاكمة . ووطن نفسك مقدما على خيبة الآمال . لكن على كل حال لا تكن بغير عمل ثانوى تستطيع فيه أن تهب نفسك لخدمة الناس . ان ثمت عملا لك ، لو أردت حقا وصدقا ..

هكذا تتحدث الأخلاق الى أولئك الذين لديهم حتى قليل من الوقت وقليل من الانسانية يبذلونها . طوبى لهم اذا أنصتوا ! انهم سيكونون بمنجاة عن التحول الى طبائع متبلدة بسبب اهمالهم القيام بواجب اخلاص الناس بعضهم لبعض .

لكن أخلاق توقير الحياة تقول لكل انسان أيا كانت مرتبته فى الحياة افعل هذا . انها تحمله باستمرار على الاهتمام بكل مصير انسانى وكل حياة تجرى من حوله ، وعلى أن يهب نفسه انسانا يحتاج اليه أخوة الانسان . انها لا تسمح للعالم أن يعيش لعلمه فقط ، حتى لو كان علمه مفيدا كل الافادة ؛ ولا تسمح للفنان أن يعيش لفنه فقط ، حتى لو كان فنه يهب شيئا للكثيرين ؛ ولا تسمح لرجل الأعمال المشغول أن يظن أنه بنشاطه فى أعماله قد أدى كل ما هو مطلوب منه . كلا ، انها تتطلب من هـؤلاء جميعا أن يخصصوا شطرا من حياتهم لاخوانهم . أما الى أى مدى يطلب ذلك من كل انسان ، فهذا أمر يستطيع كل فرد أن يتبينه من الأفكار التى يجيلها فى نفسه ، ومن المصائر التى تتحرك بينها حياته . قد يطلب من انسان القيام بتضحية لا أهمية لها فى الظاهر ، يستطيع بذلها بينما هو مستمر فى عمله المعتاد . وقد يطلب من انسان آخر أن يقوم بعمل بارز من أعمال التضحية بالذات ، وعليه فى سبيل هذا أن يدع جانبا الاعتبارات المتعلقة بترقية شأنه . لكن ليس لنا أن ندع أحدهما يحكم على عمل الآخر . ان مصائر الناس يجب أن تقرر على آلاف الأنحاء من أجل أن يصبح الخير حقيقة واقعية . وما عسى أن يقدم كتضحية سر خاص بكل فرد . لكن علينا جميعا أن نقرّ بأن وجودنا لا يصل الى تمام قيمته الحقيقية الا حينما نجرب فى أنفسنا بعضا من صدق هذا القول : « من يفقد حياته يجدها » .

* * *

والمنازعات الأخلاقية بين المجتمع والفرد تنشأ من هذه الحقيقة وهى أن الفرد عليه أن يتحمل مسئولية ليس فقط شخصية بل وأيضا فوق شخصية . فاذا كان شخصى وحده هو المقصود فمن الممكن دائما أن أكون صبورا ، وأن أصفح دائما وأن أتحمل وأن أكون رحيما . لكن كلا منا

يدفع الى مواقف يكون فيها مسئولا ليس فقط عن نفسه ، بل وأيضا عن قضية ، فيضطر الى اتخاذ قرارات تصطدم وتتعارض مع الأخلاق الشخصية.

فالصانع الذى يدير عملا ، ولو كان صغيرا ، والموسيقى الذى يقود حفلات عامة ، لا يمكنهما أن يكونا أناسا بالمعنى الذى يودانه . فأحدهما يضطر أحيانا الى طرد عامل غير كفء أو مدمن للشراب ، على الرغم من كل عطف من جانبه عليه أو على أسرته ، والثانى لا يمكنــه أن يدع مغنيا ذا صوت ناشز يظهر فى الفرقة ، رغم أنه يعلم أى شقاء سيجره عليه .

وكلما اتسع نشاط الانسان ، تعددت المواقف التى يجد المرء فيها نفسه مضطرا الى التضحية بشىء من انســانيته لمســئوليته فوق الشخصية . ومن هذا التعارض يقرر الرأى العام أن المسئولية العامة ، من حيث المبدأ ، تجبُّ المسئولية الشخصية . والمجتمع يتوجه الى الفرد بهذه الروح . واراحة للضمير الذى يبدو له هذا القرار صارما يضع المجتمع بضعة مبادىء يقصد منها أن يحدد الى أى مدى يمكن الأخلاق الشخصية أن تقول كلمتها فى الموضوع .

ولم يعد أمام الأخلاق المعتادة سبيل غير أن توقع على هذا التسليم . انها لا تملك وسائل الدفاع عن حصن الأخلاق الشخصية ، لأنها لا تملك أية فكرة مطلقة عن الخير والشر . وليس الأمر كذلك بالنسبة الى أخلاق توقير الحياة . فهذه تملك ما ينقص الأخرى . ولهذا فانها لا تسلم القلعة أبدا ، حتى لو حوصرت باستمرار . انها تشعر بأنها فى وضع يسمح لها بمواصلة الاحتفاظ بها ، وأن تجعل المحاصرين فى فزع وتأهب بأن تقوم بخرجات مستمرة .

ان القصدية الكلية المطلقة فى الاحتفاظ بالحيــاة والرقى بها ، وهى الهدف المنشود من توقير الحياة ، هى وحدها الأخلاقية . وما عدا ذلك من

ضرورات أو ذرائع ليس من الأخــلاق فى شىء ، بل هو مجرد ضرورة ضرورية ، أو ذريعة يتذرع بها . وفى النزاع بين المحافظة على وجودى وبين تحطيم أو ايقاع الضرر بوجود غيرى ، لا أستطيع أبدا أن أوحــد بين الأخلاقى والضرورى لتكوين ما هو أخلاقى نسبى ؛ وعلى أن أختار بين الأخلاقى والضرورى ، فاذا اخترت الثانى ، فعلى أن آخذ على عاتقى أن أرتكب ذنبا بفعل فيه اضرار بحياة . وبالمثل لست حرا فى أن أعتقد أنه فى النزاع بين المسئولية الشخصية والمسئولية فوق الشخصــية أستطيع أن أوازن بين الأخلاقى والذريعى من أجل ايجاد أخلاق نسبية ، أو أن أبطل الأخلاقى بالقصدى ؛ على أن أختار بين كليهما . فاذا سلمت للذريعى تحت ضغط المسئولية فوق الشخصية ، فانى أصبح مذنبا على نحو ما بسبب اخفاقى فى توقير الحياة .

والاغراء على مزج ما هو أخلاقى بما هو ذريعى تدعونى اليه المسئولية فوق الشخصية من أجل تكوين أخلاق نسبية — هو اغراء قوى ، اذ يمكن أن نبين ، فى سبيل الدفاع عن ذلك ، أن الشخص الذى يستجيب لمطالب هذه المسئولية فوق الشخصية انما يفعل فعلا خاليا من الأثرة . انه لا يضحى بوجود الغير أو سعادته من أجل وجوده هو أو سعادته الفــردية ، لكنه يضحى بوجود فرد وسعادته لما يفرض نفسه عليه كذريعة من أجل وجود الأغلبية أو سعادتها . لكن ما هو أخلاقى أكثر مما هو غير أنانى . وتوقير ارادتى الحياة لكل ارادة حياة أخرى هو الأخلاقى . وكلما أضحى أو أضر بحياة ، فانى لست فى داخل نطاق الأخلاق ، لكنى أصبح مذنبا سواء كان الذنب عن أنانية من أجــل المحافظة على وجودى وســعادتى ، أو عن ايثار من أجل المحافظة على عدد أكبر من الموجودات الأخرى أو سعادتها .

وهــذا الخطأ السهل ارتكابه ، خطأ قبول انتهاك توقير الحيــاة على

أنه أمر أخلاقى ، اذا كان يعتمد على اعتبارات غير أنانية ، هو الجسر الذى بعبوره تدخل الأخلاق عن غير شعور منطقة اللاأخلاق . لهذا يجب ازالة هذا الجسر .

ان الأخلاق تذهب الى المدى الذى تذهب اليه الانسانية ، والانسانيه معناها توفير الاعتبار لوجود أفراد الانسانية وسعادتهم . وحيث تنتهى الانسانية تبدأ الأخلاق الزائفة . واليوم الذى يعترف فيه بهذا الحد اعترافا كليا ويعين بحيث يكون واضحا لكل انسان ، سيكون يوما من أهم الأيام فى تاريخ الانسانية . من ذلك اليوم لن يحدث أن تقبل الأخلاق التى ليست بأخلاق على أنها أخلاق حقيقية وأن تخدع الشعوب والأفراد وتقضى عليها .

ومذهب الأخلاق الشائع حتى الآن قد حال بيننا وبين أن نصبح جادين كما يجب ، وذلك بسبب أنه خدعنا تماما عن الطرق العديدة التى بها يصبح كل منا — سواء عن طريق توكيد الذات ، أو بأفعال تبررها المسئولية فوق الشخصية — مذنبا مرة بعد أخرى . والمعرفة الحقة هى أن يستولى علينا السر القائل بأن كل شىء حولنا هو ارادة حياة وأن نرى بوضوح كيف أننا نرتكب ذنبا باستمرار ضد الحياة .

ان المرء وقد أضلته الأخلاق الزائفة يتعثر فى ذنبه ويترنح كالسكران الثمل . فان ظفر بالمعرفة وأصبح جادا ، بحث عن أقل الوسائل ايقاعا له فى الاثم .

اننا جميعا معرضون لاغراء التقليل من ذنب الانسانية ، الناشىء من كوننا نعمل تحت مسئولية فوق شخصية ، بالانطواء على أنفسنا قدر المستطاع . بيد أن هذه الحرية من الاثم لا نحصل عليها بأمانة . ان الأخلاق ، ما دامت تبدأ بتوكيد الحياة والعالم ، لا تسمح لنا بأن نطير هكذا ونحلق فى السلب . انها تنهانا عن أن نصنع صنيع ربة البيت التى تترك أمر قتل

ثعبان السمك للطباخ ، وتحملنا على القيـام بكل الواجبات المتضـمنة للمسئولية فوق الشخصية الملقاة على عاتقنا ، حتى لو كنا فى وضع يسمح لنا برفضها لأسباب مرضية .

على كل منا اذن أن يخوض فى عمل يتضمن مسئولية فوق شخصيته بقدر ما تهيىء له ذلك ظروف حياته . لكن ينبغى ألا نفعل ذلك بروح البنية الجماعية ، بل بروح الرجل الذى يريد أن يكون أخلاقيا . ففى كل حالة فردية اذن نحن نكافح للاحتفاظ بأكبر قدر من الانسانية ، وفى الأحوال المشكوك فيها نجرؤ على ارتكاب خطأ فى جانب الانسانية أولى من أن نرتكبها فى حق الهدف المقصود . وحينما نصبح جادين واعين ، نفكر فيما ينسى عادة ألا وهو أن كل نشاط عام يجب ليس فقط أن يحسب حساب الوقائع التى تتحقق فى مصلحة الجماعة ، بل وأيضا حساب ايجاد الحالة الذهنية التى من شأنها أن تؤدى الى الرقى بتلك الجماعة . وايجاد مثل هذه الروح والاستعداد أهم من أى شىء نصل اليه مباشرة فى الوقائع . والنشاط العام الذى لا توجه فيه أكبر الجهود للمحافظة على الانسانية يفسد هذه الروح . ان من يضح بالناس وبالسعادة الانسانية حينما يبدو ذلك أمرا صائبا ، تحت تأثير المسئولية فوق الشخصية ، ينجز عملا . لكنه لا يصل الى المستوى الأرفع . ان له تأثيرا خارجيا ، لا روحيا . ولا يكون لدينـا تأثير روحى الا اذا أدرك الآخرون أننا لا نقرر ببرود وفقا لمبادىء وضعت مرة واحدة والى الأبد ، بل نكافح فى كل حالة من أجل احساسنا بالانسانية وليس لدينا الا قليل جدا من هذا اللون من ألوان الكفاح . فمن أتفه الناس العاملين فى أشغال بسيطة حتى الحاكم السياسى الذى يمسك بين يديه بقرار السلام أو الحرب ، نحن نعمل كناس مستعدين فى أحوال معينة ألا نسلك مسلك بنى الانسان ، بل نكون مجرد منفذين للمصالح العامة . ومن هنا لم

يعد لدينا ثقة بأى صلاح يتقد بشعور انسانى . ولم يعد لدينا احترام حقيقى بعضنا لبعض . اننا نشعر جميعا أننا فى قبضة عقلية انتهازية باردة لا شخصية وفى العادة غير ذكية تقوى نفسها بالاهابة بالمبادىء ، ومن أجل تحقيق أتفه المصالح تستبيح أشد أنواع القسوة والحماقة فظاعة وبشاعة . ولهذا لا نجد بيننا غير مزاج من الانتهازية العديمة الشخصية يواجه بعضه بعضا ، وكل المشاكل تنحل الى نزاع لا هدف له بين قوة وقوة أخرى لأنه ليس ثم مثل تلك الروح التى تجعل هذه المشاكل قابلة للحل .

وبالكفاح وحده من أجل الانسانية يمكن القوى التى تعمل فى اتجاه ما هو عقلى ونافع — أن تصبح قادرة بينما تسود طريقة التفكير الجارية اليوم . ومن هنا فان الرجل الذى يعمل وعلى عاتقه مسئولية فوق شخصية عليه أن يشعر أنه مسئول ليس فقط عن نجاح النتائج التى لابد أن تتحقق عن طريقه ، بل وأيضا عن الروح العامة التى يجب ايجادها .

وهكذا نخدم المجتمع دون أن نسلم أنفسنا له . ولا نسمح له بالوصاية علينا فى شئون الأخلاق ، والا لكان مثلنا مثل العازف المنفرد على الكمان ينظم عزفه وفقا لعزف الباص المزدوج . وليس لنا أبدا أن نطرح عدم ثقتنا بالمثل العليا التى يضعها المجتمع وبالمعتقدات المتداولة فيه . اننا نعلم دائما أن المجتمع مليء بالحماقة وأنه سيخدعنا فى أمور الانسانية . ان المجتمع فرس لا يمكن الاعتماد عليه ، فرس أعمى فوق ذلك . فويل للسائق ان غفلت عيناه !

وكل هذا يرن رنينا خشنا . فالمجتمع يخدم الأخلاق باعطاء تصديق قانونى على مبادئه الأولية ، وتداول المبادىء الأخلاقية من جيل الى جيل . وهذا كثير يستحق منا عرفان الجميل . غير أن المجتمع شيء يقف تقدم الأخلاق حينا بعد حين ، بأن يغتصب لنفسه مكانة المعلم الأخلاقى . ولا حق

له فى هذا . فالمعلم الأخلاقى الوحيـد هو الانسان الذى يفكر تفكيرا أخلاقيا ، ويناضل فى سبيل الأخلاق . وتصورات الخير والشر التى يلقى بها المجتمع فى التداول هى بمثابة أوراق نقد ، قيمتها لا تقدر حسب الأرقام المطبوعة عليها ، بل حسب قيمتها فى الاستبدال حينما نستبدل بها ذهب أخلاق توقير الحياة . فان قومناها على هذا الأساس وجدنا أن سعر القطع هو سعر أوراق نقدية تصدرها دولة شبه مفلسة .

ان انهيار الحضارة قد حدث بسبب ترك الأخلاق للمجتمع . ولا سبيل الى تجديدها الا اذا أصبحت الأخلاق موضوع اهتمام الكائنات الانسانية المفكرة ، والا اذا سعى الأفراد لتوكيد أنفسهم فى المجتمع على أنهم أشخاص أخلاقية . وبقدر ما يتحقق ذلك يصبح المجتمع كيانا أخلاقيا ، بدلا من أن يكون مجرد كيان طبيعى كما هو بحسب أصل نشأته . لقد أخطأت الأجيال السابقة خطأ مروعا بتمجيد المجتمع على أنه أخلاقى . وانا لنؤدى واجبنا نحوه بأن نحكم عليه عن نقد وبصيرة ، وأن نهبه فضلا من الأخلاق قدر المستطاع . فاذا ملكنا معياراً مطلقا للأخلاق ، فلن نسمح بعد بأن ينظر الى الذرائع[1] والانتهازية الوضيعة على أنها مبادىء أخلاقية ، ونأبى أن نظل فى المستوى الوضيع الذى يسمح بالنظر الى المثل العليا الخاوية المعنى للقوة والسيطرة أو الوجدان أو التعصب القومى — أن ينظر اليها على أنها ذات طابع أخلاقى بحال من الأحوال ، وما هى الا من خلق سياسيين أشقياء، يستعينون بالدعاوة المثيرة لحمل الناس على احترامها . وكل المبـادىء والاستعدادات والمثل العليا التى تظهر بيننا نحن نقيسها مهما يكن مظهرها حسب القاعدة التى تضعها الأخلاق المطلقة لتوقير الحيـاة . ولا نسمح

(١) [الذرائع Zweckmässigkeit أى الاتفاق مع الأغراض التى يستهدفها الانسان من أفعاله دون اعتبار للمبادىء المثالية] .

بالتداول الا لما يتفق مع مطالب الانسانية . وعلينا أن نسترد الاعتبار للحياة ولسعادة الفرد . وحقوق الانسان المقدسة نرفع لواءها ، لا تلك التى يمجدها السياسيون فى المآدب والحفلات ويطئونها بأقدامهم فى أفعالهم ، وانما الحقوق الصحيحة الصادقة . وانا لدعو الى العدالة من جديد ، لا تلك العدالة التى صاغتها السلطات البلهاء فى صيغ قانونية معقدة ، ولا تلك التى يصرخ عليها الديماجوجيون من كل الألوان حتى يبح صوتهم ، وانما العدالة المملوءة الى آخرها بقيمة كل حياة انسانية فردية . ان أساس القانون والحق هو الانسانية .

وهكذا نواجه مبادىء المجتمع واستعداداته ومثله بالانسانية . وفى الوقت نفسه نشكلها وفقا للعقل ، لأن ما هو أخلاقى هو وحده العقلى حقا . وبالقدر الذى تسرى به فى استعدادات الناس معتقدات ومثل أخلاقية ، بهذا القدر وحده يكونون قادرين على القيام بنشاط يحقق الغرض حقا .

ان أخلاق توقير الحياة تضع فى أيدينا أسلحة لنحارب بها الأخلاق الزائفة والمثل الزائفة ، لكننا لا نملك استخدامها الا بقدر ما نحافظ على انسانيتنا ، كل فى نطاق حياته . وفقط حينما يكثر الناس الذين يوفقون بين الانسانية والواقع ، فى أفكارهم وأفعالهم ، لن تعود الانسانية مجرد فكرة عاطفية بل تصبح ما يجب حقا أن تكونه ، أعنى خميرة فى عقول الأفراد وفى روح المجتمع .

الفصل السابع والعشرون

الطاقات الحضارية للأخلاق

توقير الحياة

الحضارة من نتائج توقير الحياة ـ مثل الحضارة الأربعة
النضال فى سبيل انسانية متحضرة فى عصر الآلة
الكنيسة والدولة بوصفهما كيانات تاريخية ومثلا عليا للحضارة
اشاعة الأخلاق فى الجماعات الدينية والسياسية

وتوقير الحياة الذى نما فى ارادة الحياة المتعقلة يتضمن توكيد العالم والحياة الى جانب الأخلاق ونفوذ الواحد فى الآخر . ولهذا ليس فى وسعه الا أن يتعقل ويريد كل مثل الحضارة الأخلاقية ، وأن يسعى لجعلها تتفق مع الواقع .

وتوقير الحياة لن يسمح بالقول بصدق النظرة الفردية الباطنة الخالصة للحضارة كما تسود فى الفكر الهندى وفى التصوف . فأن يقوم الانسان بالسعى لتكميل الذات عن طريق الانطواء النفسى هو فى نظر توقير الحياة مثل عميق ، ولكنه ناقص ، للحضارة .

وتوقير الحياة لا يسمح للفرد أبدا أن يتخلى عن الاهتمام بشئون الدنيا ، بل يحمله حملا على الاهتمام بكل حياة تقوم من حوله ، وعلى أن يشعر بأنه مسئول عنها . وحيث تكون الحياة التى نستطيع أن نؤثر فى تطورها — حيث تكون موضع امتحان ، فان اهتمامنا بها ، ومسئوليتنا

عنها لا تقنع بالمحافظة على وجودها والرقى بها كما هى ؛ بل يتطلب منا أن نحاول أن نرتفع بها الى أعلى قيمة فى كل ناحية .

والموجود الذى يمكننا أن نؤثر فى تطوره هو الانسان . ولهذا فان توقير الحياة يلزمنا بأن نتخيل وأن نريد كل لون من ألوان التقدم يستطيعه الانسان والانسانية . انه يلقى بنا فى حال من القلق يدفعنا الى تخيل الحضارة وارادتها باستمرار ، ولكن بوصفنا رجالا أخلاقيين .

وحتى توكيد الحياة والعالم غير المتعمق بعدُ يحدث هذا التخيل وهذه الارادة للحضارة ، بيد أنه يدع الانسان يسعى سعيه دون هداية . أما فى توقير الحياة وفى الارادة المصاحبة له ، ارادة رفع الناس والانسانية الى أعلى قيمة فى كل ناحية ، فان الانسان يملك الهداية التى تقوده الى مثل عليا بسافية تامة ، مثل عليا للحضارة تناضل للوصول الى تفاهم مع الواقع وهى على تمام الشعور بأهدافها .

والحضارة التامة ، اذا حددناها من الخارج وعلى نحو تجريبى ، فانها عبارة عن تحقيق كل تقدم ممكن فى الكشف والاختراع وفى تنظيمات المجتمع الانسانى ، وعن كفالة أن تعمل كلها من أجل التكميل الروحى للأفراد الذى هو الهدف النهائى الحقيقى للحضارة . وتوقير الحياة فى موقف يسمح له باكمال هذا التصور للحضارة وتشييد أسسه على صميم وجودنا. وهو يفعل ذلك عن طريق تحديد ما هو المقصود بالتكميل الروحى للانسان ، وجعله يتألف من الوصول الى روحانية توقير الحياة المتزايد العمق .

ولاعطاء معنى للتقدم المادى والروحى الذى يتحقق عن طريق الانسان والانسانية ، فان التصوير المعتاد للحضارة عليه أن يفترض تطورا للعالم ، فيه يكتسب مثل هذا التقدم معنى . لكنه من أجل أن يفعل ذلك ، يضع نفسه

تحت رحمة ألاعيب خيال لا يبلغ أية نتيجة أبدا . ومن المستحيل وصف تطور للعالم يكون فيه للحضارة التي ينتجها الفرد والانسانية أى معنى .

أما فى توقير الحياة فالحضارة ، على العكس من ذلك ، تعترف بأنها لا شأن لها أبدا بتطور العالم ، بل هى تحمل معناها فى ذاتها .

وجوهر الحضارة هو فى هذا : أن توقير الحياة الذى يناضل داخل ارادتى للحياة من أجل الاعتراف بحقه ، يصبح أقوى وأقوى فى الأفراد وفى الانسانية . فالحضارة اذن ليست ظاهرة من ظواهر تطور للعالم ، بل هى تجربة لارادة الحياة فينا ، ليس من الممكن ولا من الضرورى أن يربط بينها وبين مجرى الطبيعة كما نعرفه من الظاهر . وهى كافية فى ذاتها كتكميل لارادة الحياة فينا . أما معنى التطور الذى يحدث فينا بالنسبة الى مجموع التطور فى العالم — فأمر ندعه جانبا بوصفه أمرا لا يمكن الفحص عنه . أما أنه سيوجد فى العالم — كنتيجة لكل التقدم الذى يمكن الانسان والانسانية انجازه — أكبر قدر من ارادة الحياة ، يمارس توقير الحياة فى كل حياة تدخل فى نطاق تأثيره ، ويحاول الوصول الى الكمال فى الجو الروحى لتوقير الحياة — هذا وهذا وحده هو الحضارة . والحضارة تحمل قيمتها فى ذاتها حملا كاملا الى حد أن التيقن من فناء الجنس البشرى ، بعد مرور مدة يمكن تقديرها ، لا يمكن أن يزعجنا فى جهودنا لبلوغ الحضارة

والحضارة ، بوصفها تطورا تحيا فيه أعلى تجربة لارادة الحياة — ارادتها لنفسها ، لها معنى بالنسبة الى العالم دون أن تحتاج الى تفسير المعالم .

* * *

وارادة الحياة المليئة بتوقير الحياة تهتم بكل ألوان التقدم اهتماما حيا بالغا مثابرا . وفضلا عن ذلك ، فان لديها معيارا تقوم به قيمتها بدقة ، وتستطيع أن تنشىء حالة ذهنية تمكنها جميعا من أن تعمل معا على خير وجه ممكن .

ويدخل فى مجال الحضارة ثلاثة أنواع من التقدم : التقدم فى المعرفة والسيطرة ؛ التقدم فى التنظيم الاجتماعى للانسانية ؛ والتقدم فى الروحية .

والحضارات تتألف من مثل عليا أربعة : المثل الأعلى للفرد ؛ والمثل الأعلى للتنظيم السياسى والاجتماعى ؛ والمثل الأعلى للتنظيم الاجتماعى الروحى والدينى ؛ والمثل الأعلى للانسانية بوصفها كلا . وعلى أساس هذه المثل العليا الأربعة يتفاهم الفكر مع التقدم .

والتقدم فى المعرفة له معنى روحى مباشر حينما تصب فى قالب الفكر انه يجعلنا نقر بأن كل ما هو موجود هو قوة ، أى أنه ارادة حياة ، وهو يوسع دائما من دائرة ارادة الحياة التى يمكننا أن نتصورها بالقياس الى ارادة الحياة فينا . وكم له من أهمية فى التفكير فى العالم اذ اكتشفنا فى الخلية وجودا فرديا ، ملكاته الايجابية والسلبية ، تتكرر فيها عناصر حيويتنا ! وباتساع معارفنا باستمرار ، نزداد دهشة من سر الحياة الذى يحيط بنا من كل ناحية . فننتقل من بساطة ساذجة الى بساطة أشد حمقا .

ومن المعرفة أيضا نستمد سيطرتنا على قوى الطبيعة ، وتزداد قدرتنا على الحركة والعمل زيادة هائلة ؛ فينشأ عن هذا كله تغير بعيد المدى فى ظروف حياتنا .

بيد أن التقدم الذى يصحب المعرفة ليس بالقدر نفسه مزية تفيد تطور الانسان . فاننا بالسيطرة على قوى الطبيعة نحرر أنفسنا من الطبيعة ونجعلها فى خدمتنا ، لكننا فى نفس الوقت نقطع ما بيننا وبينها ، وننزلق الى أحوال فى الحياة غير طبيعية مما يفضى الى أخطار عديدة .

اننا نخضع قوى الطبيعة لخدمتنا عن طريق الآلات . وثمت حكاية فى مؤلفات اتشوانج — تسيه عن تلميذ لكونفوشيوس رأى بستانيا كان يغدو مرارا الى العين ومعه الدلو ، ليملأه بالماء الذى يروى به أزهاره .

فسأله : ألا يريد أن يقلل من مجهوده ؟ فأجاب البستانى : « وكيف ؟ » فقال تلميذ كونفوشيوس : « خذ قطعة طويلة من الخشب واستعملها كرافعة ، ولتكن ثقيلة من الخلف ، خفيفة من الأمام ، واغمسها فى الماء تصعد اليك بغير أدنى عناء . وهذه الحيلة تسمى الشادوف » . غير أن البستانى ، وكان حكيما قليلا ، أجاب : « سمعت معلمى يقول : اذا استعمل الانسان آلات ، أدى كل أعماله كالآلة ، ومن يؤد أعماله كالآلة يصبح قلبه شبيها بالآلة ، واذا صار قلب المرء فى صدره شبيها بالآلة ، يفقد البساطة الحقيقية » .

والأخطار التى أدركها ذلك البستانى فى القرن الخامس قبل الميلاد تؤثر فينا اليوم بكل قواها . لقد صار العمل الآلى الصرف نصيب الكثيرين منا الآن . لا بيت لهم يملكونه ، ولا أرض تخصهم يمكنهم أن يأخذوا منها قوتهم ، لهذا يعيشون فى عبودية مادية قاتلة . وكان من نتائج الثورة التى أحدثتها الآلات أن أصبحنا كلنا تقريبا نعيش ونعمل أعمالا تتحكم فيها القواعد ، ضيقة كل الضيق فى طبيعتها ، مرهقة كل الارهاق . وأصبح من العسير علينا أن نتأمل وأن نحشد الخاطر . وحياة الأسرة وتربية الأولاد عانتا من ذلك . وأصبحنا جميعا — بدرجات متفاوتة — فى خطر أن نستحيل الى أشياء انسانية بدلا من كائنات ذوات شخصية . وهكذا نجد أن كثيرا من أنواع الأذى المادى والروحى أصاب الوجود الانسانى وصار يكون الجانب القاتم فى انجازات الكشف والاختراع .

بل ان طاقتنا على التحضر يمكن أن توضع موضع التساؤل . لقد شغلنا الكفاح فى سبيل الحياة الى حد أن الكثيرين منا لم يعودوا فى وضع يمكنهم من التفكير فى المثل العليا التى تؤلف الحضارة ، ولا يستطيعون أن يصلوا الى الحالة الموضوعية الضرورية لها . فقد استغرق اهتمامهم

اصلاح أحوالهم المعيشية . والمثل التى يضعونها لهذا الغرض يقولون انها المثل العليا للحضارة ، وبهذا يحدثون اضـــطرابا فى التصور العام لمعنى الحضـــارة .

ولكى نكون أكفاء للحال التى أحدثتها نتائج انجـــازات الكشف والاختراع التى هى فى الوقت نفسه نافعة ومؤذية معا ، يجب علينا أن نفكر فى مثل أعلى للانسانية وأن نصارع الظروف حتى لا تحول الا أقل حيلولة وحتى تساعد أكبر مساعدة فى تطوير الانسان لبلوغ هذا المثل الأعلى .

والمثل الأعلى للرجل المتحضر ليس شيئا آخر غير المثل الأعلى للرجل الذى يحافظ على الطبيعة الانسانية الحقة فى كل شأن من شئون الحياة . فمعنى أن نكون متحضرين هو أن نظل انسانيين على الرغم من ظروف المدنية الحديثة . ان الاهتمام بكل ما ينتسب الى الطبيعة الانسانية الحقيقية هو الذى يمكنه أن ينقذنا ويحفظنا من الذهاب بعيدا عن طريق الحضارة ، وسط ظروف حضارة ظاهرية متقدمة جدا . ولن يستطيع الانسان أن يجد طريقه خلال الاضطراب الذى يسرح فيه الآن وقد أعماه الزهو بمعرفته والتنفج بقواه ، الا اذا اشتعل فيه الشوق من جديد الى أن يصبح انسانا حقا . فهنا وهنا فقط يكون فى وضع يمكنه من النضال ضد ضغط شئون الحياة التى تهدد طبيعته الانسانية .

ولهذا فان توقير الحياة يتطلب اذن ، كمثل أعلى للوجود المادى والروحى للانسان ، أن يكافح بكل نماء فى قواه وبأوسع حـــرية ممكنة ، مادية وروحية ، أن يكافح كى يكون أمينا مع نفسه وأن يهتم ، اهتماما فيه عطف ومعاونة ، بكل حياة ماثلة من حوله . وفى اهتمامه الجاد بنفسه ، يجب عليه أن يستحضر فى ذهنه كل المسئوليات الملقاة على عاتقه ، وأن يحافظ ، ايجابا أو سلبا ، فى علاقاته مع نفسه وعلى العالم على روحية حية . ويجب أن

يضع نصب عينيه — كأنه الطبيعة الانسانية الحقة — واجب أن يكون أخلاقيا فى توكيده العميق للعالم والحياة الكائن فى توقير الحياة .

فاذا تقرر أن هدف الحضارة هو أن يبلغ كل انسان الطبيعة الانسانية الحقة فى حياة جديرة به كل الجدارة ، فان المبالغة غير المنصفة فى تقدير العناصر الظاهرية فى الحضارة ، التى تلقيناها من نهاية القرن التاسع عشر لا يمكن بعد أن تسود بيننا : لقد صار لزاما علينا أن نتأمل كيف نميز بين الأمور الجوهرية والأمور غير الجوهرية فى الحضارة . والاعتزاز الأحمق بالحضارة يفقد سيطرته علينا . وأصبحنا نجرؤ على مواجهة هذه الحقيقة وهى أنه بتقدم المعرفة وزيادة القوة لم تصبح الحضارة أيسر ، بل أشق وأعسر . وأصبحنا نشعر بمشكلة العلاقات المتبادلة بين ما هو مادى وما هو روحى . وانا لنعلم أنه ينبغى علينا أن نكافح جميعا ضد الظروف من أجل أن نحقق انسانيتنا ، وعلينا أن نجعل همنا أن نحول النضال اليائس الذى فرض على الكثيرين منا ليحافظوا على طبيعتهم الانسانية — أن نحوله الى نضال فيه بوارق أمل .

ونحن نقدم اليهم كعون روحى فى هذا النضال أسلوبا فى التفكير لا يسمح أبدا بتضحية انسان للظروف وكأنه مجرد شىء انسانى . لقد أصبح معتقدا عاما صاغه مفكرون مزعومون وانتشر فى كل صورة ممكنة — أن الحضارة امتياز للصفوة المختارة ، وأن الفرد من أفراد الجمهور ليس الا أداة لتحقيقها . وفى الوقت نفسه يحرم هؤلاء المكافحون كفاحا مريرا للابقاء على طبيعتهم الانسانية — يحرمون من العون الروحى الذى يستحقونه . وهذا أثر من آثار الشعور بالواقع الذى أسلمنا أنفسنا له . غير أن توقير الحياة يتمرد على هذا الوضع ، ويخلق أسلوبا فى التفكير يجعل الانسان فى ذهن الآخرين ذا قيمة انسانية وكرامة انسانية تنكرهما

عليه ظروف الحياة . وهكذا فقد النضال مرارته القصوى . وأصبح على الانسان الآن أن يؤكد نفسه ضد ظروفه فحسب ، لا ضد اخوانه أيضا .

وفضلا عن ذلك فان روح توقير الحياة تعين أولئك الذين فرض عليهم النضال المرير فى سبيل انسانيتهم ، وذلك السهر على فكرة أن الطبيعة الانسانية قيمة يجب صونها بأى ثمن . انها تحفظهم من الضلال بأهداف من جانب واحد فى نضالهم من أجل تقليل عبوديتهم المادية ، وتأمرهم أن يتذكروا أن مقدارا من الانسانية ومن تحرر النفس يمكن أن يمزج بظروف حياتهم الفعلية أكبر مما يحصلونه فعلا . وتقودهم الى المحافظة على الاتزان والروحية بعد أن تخلوا عنهما .

ولابد من اشاعة الروحية فى الجماهير . ولابد أن يبدأ جمهور الأفراد فى التفكير فى حياتهم ، وفيما يريدون كفالة لحياتهم فى كفاح فى الوجود ، وفيما يجعل ظروفهم شاقة ، وفيما ينكرونه هم أنفسهم . انهم مفتقرون الى الروحية لأنه ليس لديهم غير فكرة مضطربة عن الروحيـة . وينسون أن يعملوا الفكر ، لأن التفكير الأولى فى شئونهم قد أضحى أمرا غير مألوف . وليس فيما يشمر على أنه روحية ويمارس على أنه فكر اليوم — شىء يدركونه مباشرة على أنه ضرورى لهم . لكن اذا حدث وشاعت بيننا الأفكار التى يوحى بها توقير الحياة ، فسيكون هناك ضرب من التفكير يؤثر فينا جميعا ، وتصبح الروحية عامة وفعالة . وحتى أولئك الذين يخوضون غمار كفاح شاق جدا فى سبيل طبيعتهم الانسانية سينقادون حينئذ الى التأمل وحشد الخاطر ، وبهذا يحصلون على قوى لم تكن لديهم من قبل .

وعلى الرغم من أننا جميعا شاعرون بأن المحافظة على الحضارة تتوقف أولا وقبل كل شىء على تدفق ينابيع الحياة الروحية الكائنة فينا ، فاننا مع ذلك سنعالج بأنفسنا مشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية بحماسة . وان أعلى حرية مادية ممكنة لأكبر عدد ممكن هى من مقتضيات الحضارة .

والاقرار بأن قدرتنا على الشئون الاقتصادية ضئيلة — أمر لا يشيع اليأس فينا . نحن نعلم أن هذا هو الى حد بعيد نتيجة لهذه الحقيقة وهى أن الوقائع كانت حتى الآن تنازع الوقائع والوجدانات تنازع الوجدانات . وعجزنا انما ينشأ من شعورنا بالواقع . وسيكون فى وسعنا أن نعالج الأمور على نحو أكثر فعالية اذا صممنا أن نحاول حل مشاكلنا بتغيير طريقتنا فى التفكير . والجهود التى بذلت لضبط قوة النظريات والأوتوپيات الاقتصادية Utopien لم تكن نافعة أبدا ، وقد أفضت بنا الى أسوأ حال . فلم يبق علينا ما نفعله الا أن نحاول تغيير سياستنا جذريا ، أعنى أن نحل مشاكلنا على الوجه اللائق بواسطة الفهم المعين والثقة . وتوقير الحياة وحده هو الذى يستطيع أن يخلق الاستعداد المطلوب لهذا . والتفاهم والثقة التى يبذلها كل منا للآخر لتحقيق ما يتفق مع الغرض ، واللذان نحصل بهما على أكبر قدر من السيطرة على الظروف، لا يمكن الظفر بهما الا اذا استطاع كل فرد أن يفترض فى كل فرد آخر أنه يوقر حياته وأنه يرعى رفاهيته المادية والروحية وأن هذا استعداد فيه يؤثر فى أعمق عمائق وجوده وكيانه . فبتوقير الحياة وحده يمكننا أن نصل الى معايير العدالة الاقتصادية التى يجب أن نتفاهم عليها فيما بيننا .

هل سيكون ممكنا تحقيق هذا التطور ؟ لابد من ذلك ، اذا كنا لا نريد أن يقضى علينا جميعا ، ماديا وروحيا . ان كل تقدم فى الكشف والاختراع يتطور فى النهاية الى نتيجة قاضية ، اذا لم نضبطه بتقدم مماثل فى روحيتنا. فبالقوة التى نسيطر بها على قوى الطبيعة ، نهيمن بوصفنا كائنات بشرية على كائنات بشرية أخرى هيمنة ظالمة مشؤومة . فان فردا واحدا أو شركة ، بامتلاكه لمائة آلة ، يسيطر على جميع الذين يديرون هذه الآلات . ولعل اختراعا جديدا أن يمكن رجلا واحدا بحركة واحدة أن يقتل ليس فقط مائة

بل عشرة آلاف[1] من اخوانه بنى الانسان . وليس ثم نضال يمكن فيه تجنب تدمير بعضنا لبعض بقوة اقتصادية أو فزيائية . وفى أحسن الفروض ستكون النتيجة أن يستبدل الظالم والمظلوم دور الواحد بدور الآخر . والأمر الوحيد الذى يمكن أن يساعدنا هو أن تتخلى عن السيطرة التى لأحدنا على الآخر . لكن هذا فعل من أفعال الروحية .

لقد أسكرنا التقدم فى الكشف والاختراع الذى غمر هذا العصر ، فنسينا أن نهتم بتقدم الانسان فى الشئون اللامادية ، وانزلقنا دون تفكير ولا وعى الى تشاؤم الايمان بكل أنواع التقدم ، دون الايمان بالتقدم الروحى للفرد وللانسانية .

والحقائق تدعونا الآن الى التفكير ، كما أن حركات السفينة الموشكة على الانقلاب تدفع البحّارة الى الصعود الى ظهرها وتوثيق الأوقال والأشرعة بالحبال . لقد أصبح الايمان بالتقدم الروحى للفرد وللانسانية أمرا مستحيلا علينا ، لكن شجاعة اليأس يجب أن تحملنا على التمسك بهذا الايمان . أما أننا جميعا سنريد هذا التقدم الروحى ونرجوه مرة أخرى — ذلك هو قلب الدفة الذى يجب أن نفلح فى تحقيقه ، اذا كان يراد لسفينتنا فى اللحظة الأخيرة أن تنتصب من جديد وتواجه الريح .

ولن نستطيع ذلك الا عن طريق توقير الحياة . فان بدأ هذا التوقير يعمل فى عقولنا ، كانت المعجزة ممكنة . وان قوة الروحية الأولية الحية الموجودة فيه لما يتجاوز كل حساب .

* * *

ان الدولة والكنيسة ليست الا كيفيات لتنظيم الناس تحت لواء الانسانية . ولهذا فان المثل العليا للتنظيم السياسى الاجتماعى والتنظيم

(١) [لم تكن القنابل الذرية ولا الهيدروجينية قد اخترعت بعد ! ــ المترجم].

الدينى تتحدد وفقا لضرورة جعل هذه الهيئات عوامل فعـالة فى اشاعة الروحية فى الناس ، وتنظيمهم تحت لواء الانسانية .

وهذه الحقيقة — وهى أن المثل العليا للدولة والكنيسة بيننا لا تملك زمام الأمور فى صورتها الحقيقية — انما ترجع الى احساسنا التاريخى . ورجال عصر « التنوير » افترضوا أو الدولة والكنيسة نشأ نتيجة تقدير فائدتهما . وحاولوا أن يفهموا طبيعة هاتين الهيئتين بواسطة نظريات تتعلق بأصلهما ، لكنهم بصنيعهم هذا لم يفعلوا أكثر من أنهم كانوا يقـرأون القهقرى نظرتهم هم فى التاريخ . لم يكونوا يشعرون بأى احترام لأى هيئة تاريخية طبيعية ، فوجدوا من السهل عليهم أن يواجهوها بمطالب أوحى بها " مَثَل " أعلى عقلى " . أما نحن ، فعلى العكس من ذلك ، لدينا من هذا الاحترام ما يجعلنا نخجل من أن نكيف ، وفقا للأفكار النظرية ، ما كان ذا أصل مختلف تماما .

لكن الدولة والكنيسة ليست مجرد هيئتين تاريخيتين طبيعيتين ؛ بل هما أيضا كيانان ضروريان . والسبيل الوحيد للنظر فيهما هو أن نحولهما مما هما عليه الى كائنات عضوية تتفق مع العقل وفعالة فى كل ناحية . فبهذا الادراك لهما فى تطورهما يمكننا أن نفهمهما ونبررهما حقا .

والكيان الطبيعى التاريخى لا يتبدى لنا دائما الا مع وقائع مبدئيـة تفضى الى أحداث مماثلة فيما بعد ، لا مع وقائع يمكن بها تحديد طبيعة المجتمع ، أعنى الطريقة التى بها نسلك تجاهه وننتسب اليه . فان قال المرء بأنه فى تصور الكيان الطبيعى يوجد أيضا غرض يتجدد بنفسه ، فانه ينشأ خلط أساسى فى فكرة الناس عن تنظيم المجتمع . والفرد والانسانية كلها تسلب حقوقهما ويضحى بهما للكيانات التاريخية ، مع أنهما طبيعيان كالكيانات التاريخية سواء بسواء . ولهذا فان الفهم المتزايد الذى ندرس

به الآن السياسة الطبيعية للجماعات ذات الأصل التاريخى لا يستطيع اذن أن يغير أبدا من مطالبتنا بأن توجه الدولة والكنيسة مجراهما أكثر وأكثر فى اتجاه المثل العليا للانسان والانسانية بوصفهما قطبيهما الطبيعيين ، وأن يضطرا أن يجدا فيهما أعلى مجال لنشاطهما .

فالحضارة تتطلب اذن أن تصبح الدولة والكنيسة قابلتين للتطور . وهذا يفترض أن تصبح علاقات التأثير بين الهيئة الاجتماعية وأفرادها مختلفة عما كانت عليه حتى الآن . ان الفرد فى الأجيال الأخيرة لما ووجه بالدولة والكنيسة تخلى شيئا فشيئا عن استقلاله الروحى . لقد تلقى أسلوبه فى التفكير منهما ، بدلا من أن يكون هو المؤثر فى الدولة والكنيسة بموقف ذهنى ينمو ويعمل فيه .

بيد أن هذه العلاقة غير الطبيعية لم يكن من الممكن تفاديها . ذلك أن الفرد لم يكن لديه ما به يمكن أن يصبح مستقلا روحيا . وعلى هذا لم يكن لديه من الروح والاستعداد ما يمكنه من مواجهة حقائق الحياة الفعلية. كذلك لم يكن فى وضع يمكنه من ابتكار مثل عليا تؤثر فى الواقع . فلم يكن أمامه الا أن يتخذ مثلا أعلى له واقعا مخيلا .

لكنه فى النظرة فى الكون والحياة الخاصة بتوقير الحياة يجد الوسيلة لتقرير مصيره تقريرا ثمينا راسخا . انه يواجه الواقع بارادة وأمل يحملهما عتيدين (جاهزين) فى نفسه . ومن الحقائق البينة بنفسها عنده أن كل مجتمع ينشأ بين الناس يجب أن يعمل لصيانة الحياة وتقدمها وتطويرها الى أسمى ، وأن يعمل لنماء الروحية الصحيحة .

والأمر الحاسم لبدء تطور الدولة والكنيسة تطورا يستهدف الحضارة هو أن يتشبع جمهور الناس المنتسبين الى هاتين الهيئتين (الدولة والكنيسة) بفكرة توقير الحياة وبالمثل العليا النامية عنها — فان حدث هذا نشأت فى الدول والكنائس روح تعمل لتحويلها الى قيم أخلاقية وروحية .

ولا يمكن التنبؤ بالمجرى الذى ستتخذه هذه العملية ، ولا حاجة بنا الى هذا التنبؤ . والموقف العقلى المشبع بتوقير الحياة هو قوة فعالة فى كل ناحية . وانما المهم أن يكون حاضرا بقوة وعلى الدوام بقدر يكفى لاحداث هذا التحول .

والكنيسة ، لكى تؤدى واجبها ، يجب أن تجمع الناس على تقوى فطرية أخلاقية حافلة بالأفكار . وهذا أمر لم تحققه حتى الآن الا على نحو ناقص . ولا أدل على أنها بعيدة عما يجب أن تكون عليه — من اخفاقها التام فى أثناء الحرب (العالمية الأولى) . لقد كان واجبا عليها أن تخرج الناس من صراع الانفعالات القومية الى التفكير ، وأن تسهر على بقائهم فى مستوى المثل العليا . لكنها عجزت عن ذلك ، بل لم تقم بمحاولة جدية فى هذا السبيل. انها تاريخية حقا ، منظمة حقا ، ضئيلة الحظ من التضام الدينى المباشر ، فانهارت أمام روح العصر وخلطت بالدين عقائد التعصب القومى والبرجماتية . اللهم الا كنيسة واحدة صغيرة ، وهى جماعة الكويكرز ، هى التى حاولت أن تدافع عن توقير الحياة بغير قيد ولا شرط ، كما دعا الى ذلك دين يسوع .

وروح توقير الحياة قادرة على العمل من أجل تحويل الكنيسة الى المثل الأعلى للتجمع الدينى ، لأنها هى نفسها عميقة التدين . انها تبحث فى الاعتقادات ذات التاريخ عن جعل التصوف الأخلاقى الداعى الى الاتحاد مع « الارادة » اللامتناهية التى تحقق نفسها فينا على هيئة ارادة المحبة — جعله ينظر اليه كافة الناس على أنه العنصر الجوهرى الأصيل فى التقوى وهى — بوصفها فى مركز الأشياء العنصر الكلى الحى للتقوى — تخرج الجماعات الدينية المختلفة من مضيق ماضيهم التاريخى ، وتمهد الطريق للتفاهم بينها والاتحاد .

لكن هذا الموقف العقلى يفعل أكثر من هـذا . فالى جانب اقتيـاد الجماعات الدينية التاريخية القائمة — من وجودها التاريخى الى تطور نحو المثل الأعلى للتجمع الدينى ، فانها تعمل أيضا حيث لا تستطيع هذه الجماعات أن تفعل شيئا ، وذلك فى ميدان عدم — الدين . فان ثمت شعوبا كثيرة لا دين لها . وقد صاروا كذلك اما بسبب انعدام التفكير عندهم وخلوهم من كل نظرة فى الكون ، واما نتيجة لتفكير أمين جعلهم لا يقنعون بعـد بالنظرات الدينية التقليدية فى الكون . والنظرة فى الحياة والعالم الخاصة بتوقير الحياة تمكن هذه العقول غير الدينية من أن يتعلموا أن كل فلسفة فى الحياة تقوم على أساس فكر نزيه تصبح بالضرورة دينية . والتصوف الأخلاقى يكشف لهم عن ضرورة القول بدين المحبة ، وبهذا يقودهم القهقرى الى طرق كانوا يظنون أنهم غادروها الى غير رجعة .

وكما أن تحول التجمع الدينى ينبغى أن يكون أولا نتيجة لتحول فى القلوب ، فكذلك يجب أن يكون تحول الجماعة الساسية والهيئة الاجتماعية.

حقا ان الايمان بامكان تحويل الدولة الحديثة الى دولة متحضرة أمر ينطوى على بطولة . فان الدولة الحديثة تجد نفسها اليوم فى حال من الفقر المادى والروحى لم يسبق لها مثيل . انها تتـداعى تحت وطأة الديون ، وتمزقها المنازعات السياسية والاقتصادية ، وانتزعت منها كل سلطة معنوية وبكدٍ ما تستطيع أن تحافظ على هيبتها فى الأمور العملية ، وعليها أن تكافح فى سبيل وجودها وسط سلسلة متصلة من الاضطرابات المتجددة . فمن أين لها القوة أن تتطور الى دولة متحضرة وهى تواجه كل هذه الكوارث ؟

ولا سبيل لنا الى التنبؤ بالأزمات والكوارث التى قدر على الدولة الحديثة أن تمر بها . وقد ازداد الخطر على مركزها من جراء هذه الحقيقة وهى أنها تجاوزت كثيرا نطاق عملها الطبيعى . لقد صارت كيانا معقدا كل

التعقيد يتدخل فى كل العلاقات الاجتماعية ويحاول أن ينظم كل شيء ، ولهذا يؤدى وظيفته على نحو غير فعال فى كل مجال ؛ انها تسعى للسيطرة على الحياة الاقتصادية كما تسيطر على الحياة الروحية ؛ وهى فى سبيل العمل فى هذا الميدان الواسع تستعين بجهاز هو فى ذاته خطر .

لكن الدولة الحديثة لابد يوما وعلى نحو أو آخر من أن تخرج من اضطرابها المالى وأن تختزل نشاطها الى قدر معقول ؛ — لكن بأى الطرق تستطيع أن تعود الى الوضع الطبيعى السليم ، ذلك هو اللغز .

والمأساة حقا هى أن علينا أن ننتسب الى الدولة الحديثة المفتقرة الى الصحة والعطف ، بينما تعتمل فينا ارادة تحويلها الى دولة متحضرة . ان الأمر يتطلب منا ايمانا مستحيلا ، بقوة الروح . بيد أن النظرة الأخلاقية الى العالم والحياة تعطينا القدرة على هذه المهمة .

اننا ونحن نعيش فى الدولة الحديثة ونفكر فى المثـــل الأعلى للدولة المتحضرة يجب أن نضع أولا حدا للأوهام التى تداعب نفس الدولة الحديثة. وهى لن تراجع نفسها الا اذا اتخذت الغالبية من مواطنيها موقفا تقديا منها . ولابد من أن يؤمن الناس ايمانا عاما باستحالة استمرار الدولة على حالها الراهنة استحالة مطلقة ، وذلك قبل أن يكون من الممكن اجراء أى اصلاح للأمور .

وفى الوقت نفسه لابد من خلال التفكير فى حقيقة الدولة الحديثة أن يتقرر عند الناس كافة أن الاجراءات الظاهرية لرفع مستوى الدولة الحديثة وتقويم اعوجاجها ، مهما تكن نافعة فى ذاتها ، فانه لن تكون لها غير نتيجة ناقصة اللهم الا اذا أصبحت روح الدولة شيئا آخر تماما . فلنحاول اذن أن ندفع الدولة الحديثة ، بقـــدر ما يستطيع فكرنا ، الى روحية الدولة المتحضرة وأخلاقها كما ينبغى أن تكون بحسب الفكرة المتضمنة فى توقير

الحياة . اننا نطالبها بأن تكون أكثر روحية وأخلاقا من أية دولة رجونا أن تكون . ولن تتقدم الا ببذل الجهود للوصول الى المثل الأعلى الحق .

وهنا قد يعترض فيقال انه حسب كل التجارب لا تستطيع الدولة أن تعيش اذا اعتمدت على الحق والعدل والاعتبارات الأخلاقية وحدها ، وانه لابد لها فى النهاية من الالتجاء الى الانتهازية . غير أننا نسخر من هـذه التجارب . لقد فندتها النتائج الأليمة . ولهذا فان لنا الحق فى أن نعلن أن المسلك المضاد ، هو الحكمة الحقيقية ، وأن نقول ان القوة الحقيقيـة ، للدولة وللفرد على السواء ، انما توجد فى الروحية والسلوك الأخلاقى . ان الدولة تعيش على ثقة مواطنيها ؛ تعيش على الثقة التى توليها اياها الدول الأخرى . أما السياسة الانتهازية فقد تظفر بنجاح موقت ، لكنها ستنتهى حتما الى الاخفاق .

وهكذا نرى أن التوكيد الأخلاقى للعالم والحياة يتطلب من الدولة الحديثة أن تسعى لجعل نفسها شخصية أخلاقية وروحية . وهو يضغط على الدولة ويلح من هذه الناحية ، ولن يصرفه عن ذلك بسمات الأشخاص المتعالين . ان حكمة الغد ذات نغمة تختلف عن نغمة الأمس .

والدولة لن تنعم بالسلام بين حدودها الا اذا اتخذت موقفا عقليا جديدا يحكمها ؛ ولا يمكن الدول المختلفة أن تتفاهم فيما بينها الا بقيام موقف عقلى جديد بينها ، وبالامتناع عن تحطيم بعضها بعضا ؛ ولن تستطيع الدول الحديثة أن تتخلص من أوزار آثامها الا بمعاملة الشعوب فيما وراء البحار بروح تختلف عن تلك التى عاملتها بها بالأمس ولا تزال تعاملها بها اليوم[1].

ولكم سمع مثل هذا الكلام الأخلاقى عن الدولة الحديثة ، فى الماضى . نعم تردد هذا الكلام . لكنه يتخذ اليوم صيغة خاصة فى الوقت الذى تتردى

(١) [ليذكر القارىء أن اشفيتسر كتب هذا فى سنة ١٩٢٣ ــ المترجم].

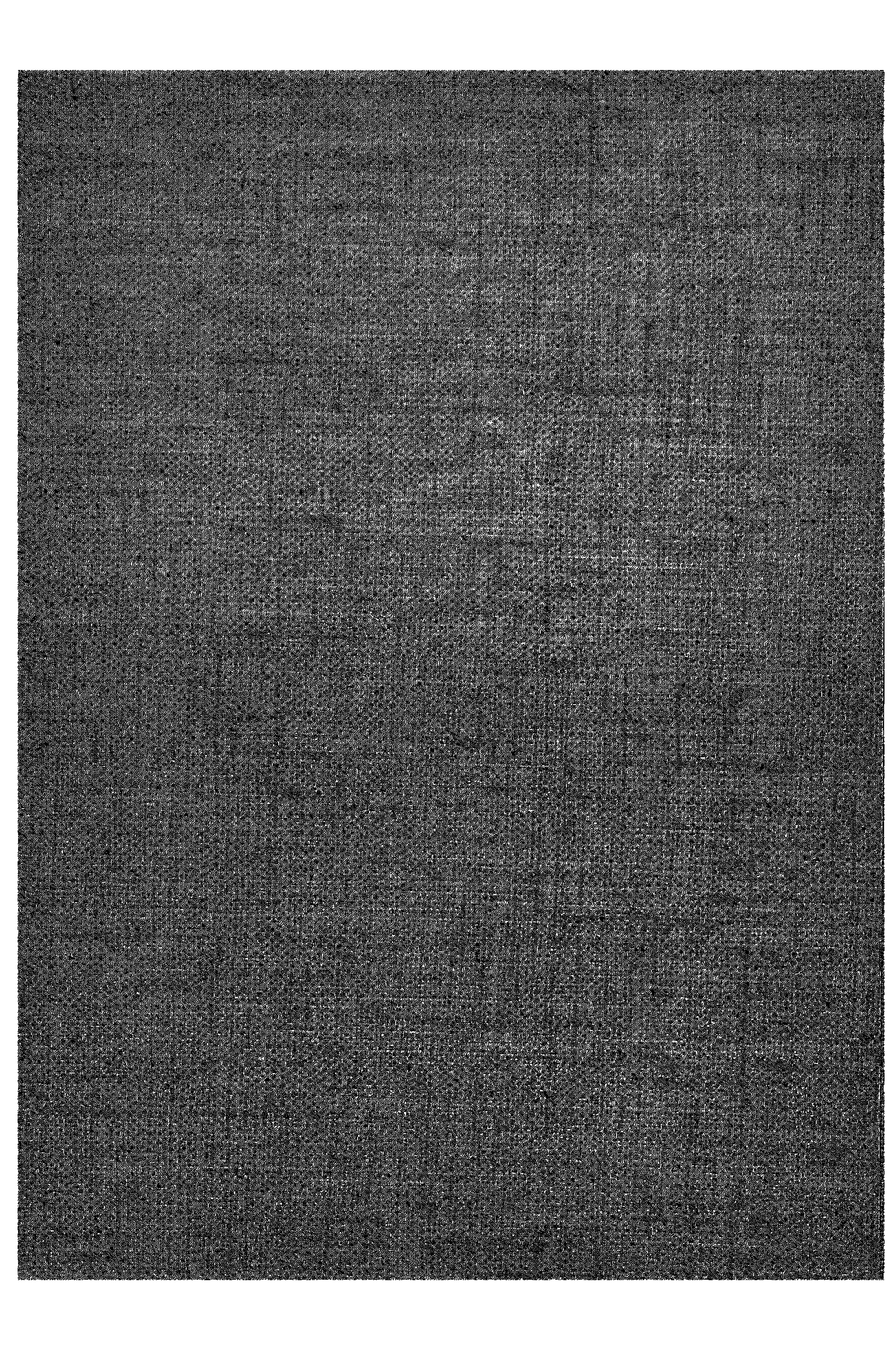
فيه الدولة الحديثة فى الشقاء ، لأنها رفضت فى الماضى أن تكون أخلاقية روحية على أى نحو . انه يكتسب اليوم قوة جديدة لأن النظرة فى الحياة والعالم التى يقول بها توقير الحياة قد كشفت عن معنى ما هو أخلاقى بكل عمقه ومداه .

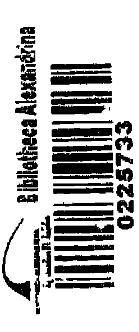
ولهذا فنحن فى حل من واجب تصوير الدولة الحديثة وفقا لمقتضيات التعصب القومى والحضارة القومية ، ونحن أحرار فى أن نعود الى براءة التفكير العميقة التى تتطلّب من الدولة أن تسترشد بالروح الأخلاقية للحضارة . وقد آلينا على أنفسنا أن نحقق هذه الدولة المتحضرة ، تحدونا الثقة بقوة الاتجاه العقلى المتحضر النابع من توقير الحياة .

واننا لنشعر بمسئوليتنا تجاه الطريقة المتحضرة فى التفكير فنستشرف الى الانسانية كلها عبر الشعوب والدول . وكل من أخلص للتوكيد الأخلاقى للعالم والحياة يدرك أن مستقبل الناس والأنسانية موضوع مخاوفه وآماله . والتخلص من هذه المخاوف والآمال فقر واملاق ؛ واسلام القياد اليها غنى وثراء . وانه لعزاء لنا أنه فى وقت الشدة ودون أن نعلم أى مستقبل أفضل قد نعيشه ، نحن نمهد الطريق الى انسانية متحضرة ستأتى غدا ، ولا ثقة لنا الا بقوة الروح .

ان كنت وضع رسالة بعنوان « نحو سلام دائم » ، صاغ فيها القواعد التى ينبغى مراعاتها عند عقد معاهدات السلام ابتغاء الوصول الى سلام دائم . ولقد أخطأ فى هذا ، لأن قواعد معاهدات السلام ، مهما اتصفت بالمهارة وحسن الصياغة وصدق النية ، لا تفعل شيئا . وانما التفكير الذى يؤدى الى سيطرة الموقف العقلى النابع من توقير الحياة — هو وحده الذى يستطيع أن يجلب للانسانية السلام الدائم .


مطبعة مصر
شركة مساهمة مصرية
بالقاهرة





مطبعة مصر
مارس سنة ١٩٦٣